Die

Iranische Überlieferung

und das

arische System

von

Georg Hüsing

Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1909

Mythologische Bibliothek

Herausgegeben von der

Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung

II. Band, Heft 2

Druck von August Pries in Leipzig

Vorwort.

Die hier vorgelegte Arbeit ist in den Druck gegeben worden, obgleich sie in keiner Richtung als ausgereift gelten kann. Das ist nicht in dem Sinne zu verstehen, in dem zur Zeit eine mythologische Arbeit eigentlich überhaupt kaum als ausgereift bezeichnet werden kann, insofern dazu die erste Vorbedingung wäre, daß der Verfasser wenigstens mit allem heute verfügbaren Stoffe arbeitete; und wer wäre heute im Stande das zu tun, wenn er auch seine Kreise noch so enge ziehen wollte! — Was ich aber hier vorlege, das ist nur nach einem Gesichtspunkte ausgewählt, nach dem des heutigen Bedürfnisses, wie es mir erscheint und so weit gerade ich hier glaube eine Lücke ausfüllen zu können.

Zur Vermeidung von Mißverständnissen will ich diesen Raum aber dazu benützen, von verschiedenen Seiten her die heutige Lage zu beleuchten. Ich habe immer wieder die Erfahrung gemacht, daß die Grundvoraussetzungen das überall Trennende bilden, und daß verschiedene Grundanschauungen auch eine verschiedene Logik bedingen, die von den Grundlagen bis in die letzten Schlußfolgerungen auch verschieden bleibt, so daß von einer Verständigung nie die Rede sein kann. Einigt man sich aber von Anfang an über die Hauptgrundlagen, dann läuft das Denken von selbst die gleichen Wege, bis wieder allzu große Verschiedenheiten in neuen Voraussetzungen die Wege trennen. Daher habe ich bei mündlichen Vorträgen mit größerem Erfolge mehrere verschiedene Einleitungen vorgebracht und den eigentlichen Vortrag in aller Kürze folgen lassen, und so will ich es auch hier versuchen.

Mehr als andere Gebiete wird die Mythenforschung von Hypnosen beherrscht, und zwar von Massenhypnosen wie von solchen, die den Einzelnen bestricken. Eine Massenhypnose war es, die eine Zeit lang die Mythen aus Nebel und Wolken entstehen ließ. Dieser an sich heute geradezu unsinnig erscheinende Gedanke war nur unter der Voraussetzung möglich, daß man dem „Urmenschen" eine „Phantasie" zutraute, die wir heute noch nicht besitzen, obgleich gerade die massenhafte Verarbeitung mythischer Stoffe in der Dichtung und die ungeheure Vermehrung der Motive und einzelnen erschauten Bildchen, zugleich auch die Lockerung ihres ehemaligen Zusammenhanges, uns am meisten das gegeben haben, was wir heute „Phantasie" nennen. Es wäre ganz nutzlos gewesen, vor 50 Jahren einem Mythologen ausreden zu wollen, daß die Mythen aus Nebel und Wolken erdichtet worden seien: er berief sich auf die Phantasie, mit deren Hülfe er selbst sich glaubte anheischig machen zu können, neue „Mythen" zu erfinden. Wer also damals schon sah, daß es so nicht ging, der konnte gar nicht hoffen, daß er einen entsprechenden Umschwung erleben werde, wußten doch weder er noch seine Gegner, wo eigentlich die Wurzel der Meinungsverschiedenheit verborgen war. „Phantasie des Urmenschen", womöglich des „Orientalen" war ja die kennzeichnende Hypnose dieser Zeit, die uns aus jedem Buche von damals entgegen schimmert.

Nicht anders war es mit Donner und Blitz. Daß sie im Mythos nicht vorkommen, wird heute kaum noch jemand leugnen wollen. Aber man war mit vollen Segeln in die Dämonologie hinein gefahren, immer unter der stillschweigenden Voraussetzung, man habe es dabei noch mit gleichartigem Stoffe wie in den Mythen zu tun. Den so wie so unmöglichen Nachweis sparte man sich gerne. Dazu konnte man sich ja auf den Blitze schwingenden Zeus der griechischen Dichter berufen und auf Donar-Thôr, dessen Namen man schon als Beweis dafür nahm, daß er im Mythos den Donner verkörpern müsse, den man ja in Beziehung zu ihm gesetzt nachweisen konnte.

Hier lag die eigentliche Hypnose in der Gleichsetzung von Dämonologie und Mythologie und dem bis auf die heutige Zeit erhaltenen Glauben, daß nur solche Naturerscheinungen im Mythos zu Grunde liegen könnten, die einen besonders tiefen Eindruck auf das Gemüt des Menschen machten. Verführt durch die mir damals zugängliche germanistische Literatur, d. h. hypnotisiert durch dieselbe, habe auch ich einige Jahre geglaubt, dann müsse das Gewitter im Mythos enthalten sein. Es war wohl 1892, als mich Leßmann zuerst nachdrücklich darauf hinwies, daß nach seinem Gefühle dann der Mond eine größere Rolle spielen müsse als Blitz und Sonne. Ich nahm also Kenntnis davon, daß man auch anders empfinden könne, und das schuf das erste Wanken meiner Meinung, deren falschen Urgrund ich ebenso wenig erkannte. Erwäge ich das aber, so begreife ich vollkommen, und zwar voller Hoffnung für eine spätere Zeit und ohne Resignation, daß es verfehlt wäre, auf dem Gebiete der Mythenforschung für die Gegenwart allzu viel arbeiten zu wollen. Hypnosen überleben sich von selbst, und wenn Gehirne und Gemüter wieder freier geworden sein werden, dann soll so viel positiver Stoff verarbeitet vorliegen, daß die Forschung wohl oder übel einen Schritt aus dem bisherigen Zirkel heraus tun muß.

Wir leben heute praktisch in einem Zeitalter des Sonnengottes. Begonnen hat dasselbe theoretisch schon seit Jahrtausenden, hat sich bis zum Beginne unserer Era auch Europa untertan gemacht, aber praktisch und mit unserem Gefühlsleben sind wir erst durch die moderne Naturwissenschaft dazu gebracht worden, ein gewisses dankbares Gefühl gegen die Sonne zu hegen. Wir haben wohl so das Gefühl, wie schön es wäre, wenn die Mythen sich auf die Sonne bezögen, und es ist begreiflich, wenn alles, was darauf deuten könnte, sorgsam gesammelt und durch das Vergrößerungsglas betrachtet wird. Schön wäre es ja wirklich, und wie vertraut und glaubwürdig erschien uns schon Uhlands Deutung des Dornröschens! Ich selbst begrüße jeden Sonnenmythologen als Mitstreiter,

denn ich glaube zu wissen, wohin sein Weg führen muß. Daher gebe ich mir auch nicht viel Mühe, einen Sonnenmythologen zu bekehren. Mag er das selber tun. Aber ich will's ihm erleichtern dadurch, daß ich beginne, geordneten Stoff für diese Frage zu veröffentlichen. Und ebenso verhalte ich mich der Deutung auf Sterne und Sternbilder gegenüber. Diese Deutungen haben ihren realen Untergrund, indem sie für gewisse Zeiten und bei gewissen Völkern wirklich gegolten haben. Schon diese Geltungen mußten Hypnosen bewirken, und diese sind seit Jahrzehnten dadurch verstärkt worden, daß viele Mythologen ohne weiteres immer von „Sonnenhelden" und „Sonnenjungfrauen" sprachen oder schrieben, und wie heute jedermann weiß, was „Odol" und „Javol" sind, so weiß heute auch jeder Mythologe, daß Herakles ein „Sonnenheld" und Brynhild eine „Sonnenjungfrau" ist; es ist ihm psychisch eingeprügelt worden.

Wenn ich selbst alle Mythen vom Monde herleite, so weiß ich, daß mancher Leser dabei lächelt, viele lachen und andere böse sein werden. Die letzteren bitte ich um Vergebung: ich habe sie nicht ärgern wollen, sondern ich kann nicht mehr anders. Die Lacher und Spötter aber sind mir willkommen. Es ist auch nur eine Hypnose, wenn man sich heute in weiteren Kreisen noch gegen den Mond sträubt, denn Kenntnis der Stoffe ist wenig verbreitet aus nahe liegenden Gründen, also kann die Ablehnung meines verehrten Mondes nur auf Gefühlsäußerungen oder auf Hypnosen beruhen. Vielleicht erschrickt auch mancher geradezu, daß die Sache so „ureinfach" sein soll, und wagt es gar nicht zu glauben, daß wir uns hier einer Art Ende so stark genähert haben sollten. Dann kann ich aber tröstend hinzu fügen, daß auch hier für ein gelöstes Problem eine gute Reihe neuer sich einstellen. Wir haben also nicht nötig, damit die Forschung nun weiter gehen könne, eine Gedankenreihe wie die folgende zu durchlaufen: Sind nachmalige Sonnenmythen ehedem Mondmythen gewesen, was waren die Mondmythen dann vorher, ehe man sie auf den Mond

bezog? Ich bestreite, daß es Sonnenmythen gebe. Die Mythen, oder richtiger einzelne ihrer Gestalten, sind zwar auf die Sonne bezogen worden, die Erzählungen aber wurden dabei den Sonnenschicksalen nicht angepaßt: sie blieben Mondmythen und sind auch als solche zur Welt gekommen. Ob das eine persönliche Hypnose von mir ist, wird sich ja heraus stellen müssen, und schaden kann sie wohl nichts. Wer also zur Zeit nicht anders kann, als auch mir eine Hypnose anzumerken, der nehme sie einstweilen in Gnaden hin und sehe in ihr einen Versuch ausgleichender Gerechtigkeit, denn es ist zweifellos jetzt sehr an der Zeit, endlich auch einmal dem Monde sein Recht zukommen zu lassen; lange genug ist er geradezu geflissentlich ausgeschaltet worden. Gegen die heute herrschende Sonnenhypnose gibt es kein vortrefflicheres Mittel als wohl ausgebildete Mondsichtigkeit.

Ich hoffe, daß sich mit dieser Auffassung ein Zustand werde schaffen lassen, der ein weiteres Verhandeln und wohl auch eine Einigung über eine Reihe strittiger Punkte ermöglicht.

Ungern, und nur weil ich nach den eindringlichen Vorhaltungen eines befreundeten Forschers die Notwendigkeit dazu einsehe, berühre ich einiges, was meine eigene Stellung zur Mythologie betrifft.

Ich kann wohl sagen, daß ich auf kein anderes Gebiet der Forschung so viel Zeit und Arbeit verwendet habe, und das seit über 20 Jahren, wie auf die Mythen. Und doch habe ich eigentlich nicht die Absicht gehabt, mich mit Mythologie zu beschäftigen, vielmehr bin ich immer wieder durch neue Nöte, gelegentlich auch Zufälle darauf zurück geführt worden. Mein Studiengebiet ist ursprünglich die Urgeschichte der arischen Völker gewesen, weshalb ich auf die Universität zog, um Deutsch und Iranisch zu treiben, sprachlich, kulturgeschichtlich im weitesten Sinne, und immer mit dem Ziele der Gewinnung von Anhaltspunkten für die älteste politische Geschichte. Auf Schritt und Tritt hatte ich also mit Überlieferungen

zu tun, die in halbmythischem Gewande die wenigen Körner enthalten mußten, die ich suchte. Gar bald aber wurde der Mythos für meine Zwecke aus der Schale selbst ein Kern, ein Teil des kulturgeschichtlichen Stoffes; und er mußte wichtiger werden, als die Sprachforschung, wenn sein Wesen sich enträtseln ließ. War das nun möglich, und auf welchem Wege? Jeder andere hat versagt, es blieb nur der gleiche übrig, auf dem die Sprachforschung voran gegangen war, der Weg der Vergleichung. Nur so konnte es möglich werden, ältere und vielleicht sogenannte Urformen fest zu stellen, die einer früheren Zeit angehören konnten. Wir brauchen eine Genealogie der mythischen Überlieferungen, und eine solche mußte aus dem Inhalte der Erzählungen feststellbar werden, wenn letztere in genügend großer Zahl sich sammeln und vergleichen ließen. Daß eine Deutung der Mythen theoretisch ganz undenkbar ist, wenn man die „Mythen", das heißt diejenigen Urformen noch gar nicht kennt, in denen der Mythos überhaupt noch eine bestimmte Bedeutung hat, war mir klar geworden. Und andrerseits sagte ich mir, daß ich aus einer mythendurchsetzten Überlieferung das wirklich Historische nur dann heraus lösen könnte, wenn mir der Mythos selbst — oft sind es auch mehrere — erst bekannt wäre. Das griechische wie das römische Altertum und nicht minder das nordische Schrifttum hat Überlieferungen geschaffen, deren Inhalt schließlich historisch sehr wohl möglich wäre, denn Märchenhaftes hat sich in der wirklichen Geschichte auch genug abgespielt, weit mehr, als oft in diesen Überlieferungen enthalten ist, in denen der Schriftsteller geflissentlich alles Wunderbare schon gestrichen hat. Der Begriff „allgemeinmenschlich" ist aber nach Ort und Zeit, nach Volk und Klima sehr wandelbar, und mit ihm die Vernunft der Beweggründe, Handlungen und Folgeerscheinungen. Erst durch die haarscharfe Wiederholung des Inhalts einer Überlieferung durch eine von ihr ganz unabhängige läßt sich dann der Nachweis des Mythischen erbringen. Dadurch wird der Mythos für gewisse Peri-

oden der Geschichte die wichtigste Hülfswissenschaft, wie er nach der anderen Seite ein recht wesentliches Stück Stoff der Kulturgeschichte und für diese wie für die politische Geschichte bei Kargheit oder völligem Verstummen der Quellen ein Leitfossil ist. Obgleich ich mir nun wohl bewußt war, daß hier eine Riesenaufgabe vorlag, der gegenüber eines Menschen Kraft geradezu lächerlich erschien, stand ich doch eben stets vor verschlossenen Türen, hinter denen das liegen mußte, was ich suchte, und so war für mich der einzige Weg der, daß ich um das Schloß herum Loch um Loch zu bohren versuchte, da ich die Türe nun einmal nicht sprengen konnte. Zu dieser Tätigkeit blieb mir nicht viel Zeit und Kraft übrig, denn auch zu anderen Türen als den mythologischen habe ich mir die Schlüssel erst feilen, die Feilen erst hauen müssen, und das mit einer Gesundheit, die oft auf längere Zeit ganz aussetzte. So bin ich denn nie zum Niederschreiben größerer Zusammenhänge gekommen, die dann im Gedächtnisse sich wieder zersetzten und neue Verbindungen eingingen; zudem hat es an Warnungen älterer Forscher nicht gefehlt, denen ich leider zu viel Beachtung geschenkt habe. Ich führe das aus, weil ich um der Sache willen darauf aufmerksam machen muss, daß mir aus einer Stoffkenntnis, die ich längst nicht mehr besitze, doch Eindrücke und Erfahrungen geblieben sind, die ich wohl hoffen darf, durch entsprechenden Stoff wieder belegen zu können, nur — nicht auf einmal.

In Folge meines Zurückhaltens haben sich aber bereits auch „Ansichten“ über mein Verhältnis zu anderen Forschern gebildet, die gleichfalls um der Sache willen Widerlegung nötig haben. So bin ich zu meiner Deutung der Mythen auf den Mond nicht durch Ernst Siecke gekommen, sondern habe ihn kennen gelernt auf Grund unserer Übereinstimmungen, und ich glaube, daß das für die Richtigkeit der Sache denn doch vielleicht ein anderes Bild abgibt, als wenn ich erst durch Siecke für diese Erkenntnisse gewonnen worden wäre. Und doch ist es eben

Siecke gewesen, dessen Vorgehen mir den Mut gab, nun auch meinerseits meinen Eindrücken und Erfahrungen mehr Vertrauen entgegen zu bringen. Vor allem aber verdanke ich Ernst Siecke den Nachweis, daß es noch heute Überlieferungen gibt, bei denen sich nicht bezweifeln läßt, daß sie völlig durchsichtige Mondgeschichten sind, obgleich sie kein Wort vom Monde enthalten.

Noch unabhängiger bin ich von Eduard Stucken; während der Zeit unseres gemeinsamen Berliner Studiums hatte ich keine Ahnung von seiner Beschäftigung mit Mythologie. Erst nach 1899 wurden mir die ersten drei Teile seiner Astralmythen auf kurze Zeit zugänglich, und ich kann heute bekennen, daß mich der 1. Teil mehr abstieß als anzog. Erst aus den 1902 erschienenen „Beiträgen zur orientalischen Mythologie" (MVAG, VII. Jahrg. 4) ersah ich, daß wir nach der gleichen Methode arbeiteten, und der 1907 erschienene V. Teil brachte mir die freudige Überraschung, daß Stucken mit ganz anderem Stoffe zu denselben Motivgleichungen gekommen war, die ich aus dem meinigen nachweisen konnte. Habe ich auch inzwischen gesehen, daß gerade diese Gleichungen auf großen Widerspruch stoßen, so will ich um so weniger darauf verzichten, hier auszusprechen, daß ich viele dieser Gleichungen schon Jahre vorher hätte aussprechen können, ganz unabhängig auch von Stuckens früheren Forschungen. Diese Gleichungen sind richtig, so verwunderlich sie oft klingen mögen, und ich sehe in dieser Forschungsweise einen wichtigen Weg zu dem, was ich oben „Genealogie" nannte. Im Übrigen halte ich das AT für den allerungeeignetsten Ausgangspunkt für Mythenforschung und glaube mich gleichwohl zur Zeit mit keinem Mythenforscher so auf dem gleichen Wege wie mit Stucken.

Das „babylonische System" habe ich durch Oskar Fleischer zuerst kennen gelernt, zu einer Zeit, wo unsere „Babylonier" noch nichts davon wußten. Meine Anfragen nach entsprechendem Stoffe in der Keilschriftliteratur verhallten ungehört, und obwohl ich mir keiner Schuld des Verschweigens bewußt bin, muß ich es doch für aus-

geschlossen halten, daß ich den unbewußten Zwischenträger abgegeben hätte, so erfreulich mir das sein würde. Der Tatbestand schmälert weder Fleischers Verdienst, noch das der betreffenden Babylonisten; die Priorität der Erkenntnis gebührt unbedingt Oskar Fleischer, um den Nachweis aus der babylonischen Überlieferung mögen die Assyriologen unter sich streiten: er ist auch nicht an einem Tage erfolgt.

Wenn ich angeben sollte, als wessen „Schüler“ in der Mythologie ich mich etwa bezeichnen könnte — es steht ja keiner auf seinen eigenen Schultern — so hätte ich unbedenklich Johann Georg von Hahn zu nennen, so weit ich in meiner Deutung auch oft von ihm abweiche und so verhältnismäßig spät ich seine Schriften kennen lernte. Ich habe nachmals gemerkt, wie viel von seinem Geiste mir aus Nebenkanälen zugeflossen war, in denen knapp sein Name angegeben ist. In ihm erblicke ich auch heute noch den Bahnbrecher und den Begründer der modernen vergleichenden Mythenforschung.

Daß ich selbst also auf das Suchen der Bedeutung der Mythen längst verzichtet hatte, ist aus Obigem klar. Wenn ich sie doch gefunden zu haben glaube, so ist nur eines daran schuld: die fast ununterbrochene Kenntnisnahme vom mythologischen Stoffe aller Überlieferungsarten und bei den verschiedensten Völkern. Und vielleicht war gerade mein Unterlassen des Niederschreibens, ja leider auch des schriftlichen Sammelns ein Zwangsmittel, die Zusammenhänge möglichst im Gedächtnisse herzustellen, wobei das Unterscheidende verblaßte, die Übereinstimmungen einander verstärkten. Nach meinen bisherigen Erfahrungen über allmähliches Konvergieren der Meinungen lebe ich der Hoffnung, daß jede neue Stoffzufuhr uns auch in der Einigkeit einen Schritt weiter bringen werde. Daher habe ich es wenig eilig, andere „bekehren“ zu wollen, und jede wirklich mythologische Veröffentlichung, die mit reichlichem Stoffe arbeitet, kann auch ich nur mit Freuden begrüßen.

Da ich mannigfach Gelegenheit gehabt habe, mich mit anderen über die Fragen der Mythologie zu unterhalten, und da zudem bereits Äußerungen über veröffentlichte Leistungen von Mitgliedern unserer Gesellschaft gedruckt vorliegen, so halte ich es für angebracht, einige daraus sich ergebende Erfahrungen zu besprechen.

Ich kann im Großen und Ganzen leider kaum anders sagen, als daß die bisherigen Einwendungen gegen unser Vorgehen so gut wie ausschließlich auf einer oft verblüffenden Unkenntnis der mythologischen Überlieferungen beruhen, und diese Tatsache ist zur Zeit das hauptsächlich Hindernde, der Quell von Gegnerschaften und Anfeindungen, denen von vorn herein jede Grundlage fehlt. Es ist geradezu merkwürdig. Wer im Stande ist, einen fremdsprachigen Text im Originale zu lesen, der irgend welchen mythischen Stoff enthält, der fühlt sich nicht selten als „Fachmann für Mythologie", der nun über mythologische Arbeiten anderer eine verreißende Kritik schreiben könnte, schreibt sie auch, und sie wird gedruckt, honoriert und wie eine Kostbarkeit überall gebucht. Das ist einerseits unsagbar komisch, denn wenn jemand eine noch so vortreffliche Ausgabe und Übersetzung des Plinius geleistet hätte, so würde man ihn doch weder an der Hochschule noch in der Fabrik als Chemiker anstellen, und seine Kritiken über wissenschaftliche Leistungen in der Chemie würde man wohl spaßhaft finden, aber doch nicht abdrucken. Und anderseits ist dieses Verfahren viel mehr als tragisch zu empfinden, denn ganze große Zweige der Forschung, die dringend die Ergebnisse mythologischer Arbeiten brauchten und ihrerseits mit ihren Kenntnissen sie fördern könnten, werden dadurch der Mythenforschung noch mehr entfremdet und ihre Vertreter zu Urteilen heran hypnotisiert, die einmal gedruckt nicht ohne Überwindung und daher gewöhnlich zu spät erst zurück genommen werden. Sei die Grundlage der Mythen was immer, so wissen wir doch seit Jahrzehnten, daß in einer und derselben Erzählung das Gleiche in verschiedener Form auftritt, ja es kann vorkommen, daß die gleiche

Person unter dem Namen A sich selbst unter dem Namen B den Kopf abschneidet. Es gehört eine tief gehende Unkenntnis des Mythenstoffes dazu, wenn jemand eine „mythologische Überlieferung“ ohne weiteres für einen „Mythos“ ansieht, der noch Sinn und Verstand haben müsse, in dem also unmöglich die gleiche Naturgrundlage in 5—6erlei Gestalt auftreten könne. Wer mit solcher Art Logik arbeitet, der liefert den durchschlagendsten Beweis, daß er von den Varianten, ohne die man den „Mythos“ doch nun einmal nie feststellen kann, überhaupt nichts weiß, und daß ihm jeder Einblick in das Zersplittern und Wiederzusammenwachsen der Erzählungsformen abgeht. Gegen solche Auffassungen von einer beliebigen mythischen Erzählung als „Mythos“ gibt es ein einfaches Mittel zur häuslichen Selbstbehandlung: das eingehende vergleichende Studium eines Märchens mit seinen Hunderten von Varianten aus aller Herren Ländern — es muß ein Märchen sein, weil nur für diese ein ausreichender Stoff vorliegt —; solche Selbstbehandlung muß aber der Veröffentlichung von Kritiken über andere vorangehen, sonst hilft sie nichts.

Eine zweite Frage, die immer aufgeworfen wird, ist die, woran man einen „mythenhaltigen“ Stoff erkenne. Wieder und wieder bin ich auf die Anschauung gestoßen, es sei dazu das Wunderbare, das an sich nicht Glaubwürdige erforderlich. Auch das zeugt von einer ganz einseitigen Auffassung, denn wir haben Stoffe in Fülle, die durch ihre Varianten als mythisch erwiesen werden, ohne das geringste Wunderbare zu enthalten. Ich erinnere an die Kambyses-Legende bei Herodotos, aus der vermutlich schon seine Quellen, vielleicht schon deren Quellen, alles heraus gebrochen haben, was nicht glaubwürdig schien. Es ist nichts „Wunderbares“ mehr darin, wenn je etwas dieser Art darin gewesen ist[1].

Oder man denke an des Herodotos Darstellung der Kyroslegende, an deren mythischer Herkunft ja niemand zweifelt: wir sehen, wie der Rationalist mit den

1) Vgl. dazu meine Beiträge zur Kyrossage S. 76 ff.

Wundern fertig wird. Oder man denke an die Legende vom Tell[1]: was enthält sie Wunderbares oder was hat sie als solche je enthalten? Ja, man denke sogar an unser Nibelungenlied und die Gudrun; wie viele nordische Lieder, die den ersteren Stoff behandeln, enthalten nichts Wunderbares, und in welch losem Zusammenhange stehen die wenigen mythischen Züge unserer mittelhochdeutschen Epen mit dem Gange der Erzählung. Bei Saxo Grammaticus finden wir wieder Mythenstoffe in Fülle, die des Wunderbaren ganz entbehren. In der Literatur aller Völker finden wir mythische Überlieferungen, denen das Wunderbare abgeht, in Island wie in Japan, in 1001 Nacht wie in den europäischen Märchensammlungen. Kann also hier gar kein Zweifel bestehen, daß das Wunderbare kein unerläßliches Kennzeichen darstellt — wie hoch erfreut könnte darüber der Historiker sein! — so muß man doch auch fragen: woher rührt die Vorstellung, daß der Mythos als solcher etwas Wunderbares enthalten haben müsse? Es liegt ja auch dazu gar kein Grund vor?

Ich erkläre mir diese Vorstellung daraus, daß ein ganz bestimmter Teil von Mythenkenntnis kanonisch geworden ist: Homer, Wagner und das Alte Testament mit ihren Anhängseln. So begreife ich auch, weshalb ich gerade bei Alttestamentlern diese Anschauung mehrfach vertreten gefunden habe. Nun sind aber gerade diese Überlieferungen die denkbar ungeeignetsten als Ausgangspunkte für mythologische Forschung, was wohl heute nicht mehr bewiesen zu werden braucht. Es trägt also der heute gültige Kanon des mythologisch Wissenswerten eine erhebliche Schuld an derartigen Mißverständnissen. Möchten die Interessenten für Mythenforschung bei Zeiten einsehen, daß man ohne die Kenntnis großer Stoffsammlungen von centraler Stellung, wie Šāhnāmāh, 1001 Nacht, Edda, Saxo usw. nicht an Kritiken mythologischer Forschungen heran treten kann und zwar schon deshalb nicht, weil man sonst leicht eine völlig verfehlte Arbeit loben könnte, weil deren Verfasser auch nicht mehr weiß, als der Kritiker.

1) Vgl. Leßmanns „Kyrossage in Europa“.

Was nun das vorliegende Heft unmittelbar betrifft, so will ich noch einigen möglichen Mißverständnissen zuvor kommen.

Ich will nicht das arische System behandeln, sondern für diesen Zweck einen Teil des iranischen Mythengutes zugänglicher machen, und zwar Stoffe, die unter einander in Zusammenhange stehen, für die sich mir aber noch kein Gesamt-Titel ergeben hat. Das ist auch noch nicht möglich, denn wie ich mehrfach andeute, unser Hauptheld hat seine Parallele in Frēdūn, und außerdem bildet die Rōstahmsage im engeren Sinne einen ziemlich einheitlichen Typus, der für sich behandelt werden muß.

Mit dem Einschube über die Grimmschen Märchen will ich nicht das höhere Alter der Drei- und Neunzahl beweisen — dazu gehört für die Märchen ein anderer Stoff als der zufällig bei Grimm vereinigte — sondern ich will nur das Gleichgewicht herstellen und die aufdringliche 7 und 12 dieser Sammlung so zu sagen unschädlich machen.

Ganz und gar nicht will ich aber mit diesem Hefte meine Auffassung zu beweisen suchen, daß der Mond überall die Grundlage sei. Ich weiß zur Genüge, daß man viele Einzel-Überlieferungen auf die Sonne deuten kann. Erst wenn wir gezeigt haben, daß andere Überlieferungen, bei denen das nicht möglich ist, in Wahrheit die gleichen sind, hört die Deutung auf die Sonne auf. Wird meine Tätigkeit fortgesetzt, dann bleiben nur einige wenige Gestalten und Mythen übrig, und die kann niemand mehr auf die Sonne deuten. Daher betone ich, daß es mir mit der „Bekehrung“ gar nicht eilt.

Mit einigem Staunen habe ich mehrfach beobachtet, welche Überraschung es für viele unserer Gebildeten bildet, wenn man ihnen den Schwarzmond zeigt, den sie dabei zum ersten Male in ihrem Leben sehen, natürlich zuerst durch die Brille. Reichlich 90 vom Hundert unserer Gelehrten und Maler sind kurzsichtig, wenn auch überwiegend in einem Grade, der bei uns noch als normal gilt. Die optische Wiederentdeckung des „Schwarzen“ wird also auch noch einige Zeit dauern.

In einer Besprechung stieß ich auf die Äußerung, daß die Gesellschaft die „Panbabylonisten“ nicht scharf genug zurück weise, eine etwas seltsame Auffassung, da wir diese „Bösewichter“ im eigenen Lager haben und wohl alle der Meinung sind, daß selbige für die mythologische Forschung denn doch noch mehr geleistet haben, als der verehrliche Herr Kritikus, der hoffentlich an meinen ersten Seiten seine heile Freude haben wird.

Und so am Weiteren vermutlich die Gegner Bartholomaes: ihnen sei nochmals gesagt, daß ich diesen ungewöhnlich scharfen Denker und energischen Arbeiter trotz meiner schon in den Grundzügen abweichenden Anschauung sehr hoch einschätze und achte. Vor seinem Altiranischen Wörterbuche habe ich ungemessenen Respekt, nicht wegen der 1000 Seiten, die auch ein anderer hätte können voll drucken lassen, sondern wegen der Riesenleistung, die hier auf engstem Raume geboten wird, nachdem ihr eine ähnliche im Grundrisse voran gegangen war.

G. Hüsing.

Inhaltsübersicht.

1.

Das arische System
und die Grimmschen Märchen.

In seinem Bändchen „Die babylonische Geisteskultur“ (Wissenschaft und Bildung N. 15) hat Hugo Winckler (S. 69) ausgeführt:

„Meist sind die Sonnenmythen erst vom Monde übertragen und zwar selbst bei Völkern oder in Lehren, welche die Sonne ausdrücklich in den Vordergrund stellen, also bei »Sonnenanbetern«. Man pflegt zu meinen, daß das ein Zeichen für die ursprünglichste einfachste Beobachtung der Gestirne sei. Den Mond könne auch ein Naturvolk leicht beobachten. Aber ein Naturvolk würde doch — wie auch unser eigenes natürliches Empfinden lehrt — die alles überwiegende Kraft der Sonne in den Vordergrund stellen, abgesehen davon, daß ihm die nähere Umgebung, die irdische Welt sehr viel näher liegt als die himmlische. Es ist vielmehr gerade der Beweis für eine astronomisch durchdachte Lehre, wenn der Mond als der oberste und vornehmste Regent, als der „Vater der Götter“ erscheint, und von seinen Erscheinungsformen in erster Linie auf die übrigen geschlossen wird. Diese Anschauung ist astronomisch, also wissenschaftlich, und steht mit dem Naturempfinden in Widerspruch, sie ist also die eines Kulturvolkes, eine astronomische Wissenschaft, und gerade sie ist der Grundgedanke der babylonischen Gestirnlehre. Ganz besonders tritt das hervor, wenn Erscheinungen, welche auf die Sonne zurückgehen,

dem Monde zugeschrieben werden. So die sehr häufig wiederkehrende Anschauung, welche dem Monde einen Einfluß auf das Wachstum der Pflanzen zuschreibt. Wenn irgendwo, so zeigt sich hier die Lehre, welche im Umlaufe beider Gestirne dieselbe Kraft wirksam findet. Denn es ist die Sonne, welche die Pflanzen wachsen läßt, aber der Mond zeigt ihr Entstehen und Vergehen und ihr Wiederaufwachen aus dem Dunkel der Unterwelt. Er ist nach babylonischer Lehre »die Pflanze, die aus sich selbst erwächst«, das Bild unvergänglichen Lebens. Seine Farbe ist daher die des Wachstums und Lebens, grün".

Man verzeihe mir dieses förmliche Plagiat. Ich bin so oft gescholten worden, daß ich die zitierten Stellen nicht auch abdrucke, daß ich es jetzt einmal anders versuchen will. Daß ich auch hier wieder eigentlich zur Bequemlichkeit das ganze Buch abschreiben müßte, weil das Herausreißen von Bruchstücken immer eine Ungerechtigkeit gegen den Verfasser bedingt, glaube ich noch besonders betonen zu müssen; das Buch kostet gebunden 1.25 Mk.

Immerhin glaube ich das für unsere Frage Wesentliche wiedergegeben zu haben und will dazu Stellung nehmen, zunächst vom arischen Mythenkreise aus, als dem bisher immer noch am gründlichsten erforschten. Zugleich glaube ich auch annehmen zu dürfen, daß Winckler diesen in erster Reihe im Auge gehabt habe. Das Bild erscheint von meinem Standpunkte aus vollkommen anders; ich vertrete die bei Winckler in den ersten Sätzen angeführte Meinung und habe nun auf die Einwände gegen diese zu antworten.

Da meine ich denn, der Hinweis auf das Naturempfinden gehört zunächst überhaupt nicht ins Spiel. Sind die Mythen Kalendergeschichten[1], dann sind Mythen und Naturempfinden an sich disparate Dinge, die einander so viel zuwider laufen können, wie sie nur wollen. Es ist eine Vermischung zweier Gedankenkreise, wenn man hier

1) Und das sind sie ja auch nach Wincklers Auffassung.

einen Widerspruch zwischen Naturempfinden und astronomischer Wissenschaft finden will, und daran scheitert die gesamte Beweisführung. Die alles „überwiegende Kraft“ (der Sonne oder irgend einer Naturmacht) hat mit dem Mythos gar nichts zu tun, es handelt sich in der Tat nur darum, daß die Phasen des Mondes der erste natürliche Anhalt für eine Zeitrechnung sind, nicht nur zu beobachten für ein Kind, sondern zugleich ein natürliches Rätsel, das zu einer Lösung heraus fordert. — Die Beobachtung von Tag und Nacht führt zu keiner Zeitrechnung, führt aber auch nicht zu einer Begründung des Tageslichtes durch den Aufgang der Sonne. Der Kalender muß daher mit der Rechnung nach dem Monde, d. h. mit dem Begriffe des „Monats“ begonnen haben. Warum sollen also die Mondmythen erst aus einer Zeit stammen, die schon eine „astronomische durchdachte Lehre“ kannte, und zwar eine solche, die auch Sonne und Sterne berücksichtigte[1]?

Es liegt gar kein Grund vor, die hervorragende Stellung des Mondes im Mythos auf Rechnung der astronomischen Wissenschaft eines Kulturvolkes zu schreiben, das neben dem Monde auch Sonne und Sterne astronomisch beobachtet hätte, und auch beim Monde besteht das „Wissenschaftliche“ nur im Festhalten des Beobachteten und der Schaffung einer darauf beruhenden Zeiteinteilung nach einem bestimmten Systeme.

Ich muß es aber auch für sehr bedenklich halten, aus dem, was unser eigenes „natürliches“ Empfinden lehrt, darauf zu schließen, was ein „Naturvolk“ getan haben würde. Entweder unser heutiges Empfinden ist ein ganz unnatürliches, oder es ist alles natürlich, was wir auf

1) In diesem Sinne muß Winckler das „astronomisch durchdacht“ ja meinen, denn wo nur vom Monde die Rede ist, kann ja niemand anders der Regent, der Vater der Götter sein. Im arischen Mythos aber ist er es auch selbst nicht, denn „der Mond“ kommt überhaupt in diesen Mythen nicht vor, sondern nur Gestalten, die eine oder mehrere Phasen oder genauer deren Teile umfassen. Käme im Mythos „der Mond“ vor, dann könnte es ebensowenig „Mondmythen“ geben wie es „Sonnenmythen“ gibt. Auch einen „Vater der Götter“ habe ich im Mythos noch nie gefunden.

Erden antreffen. Gerade das Empfinden des Menschen ist ein Kulturerzeugnis, und ganz besonders unser Empfinden gegenüber der Natur, wofür ich wohl keine Beispiele anzuführen brauche. Unsere Erziehung zu „Sonnenanbetern", die wir doch tatsächlich sind, ist ein historischer Vorgang, der z. T. auf Übertragung, z. T. auf richtigerer verstandesmäßiger Abschätzung der Bedeutung der Sonne für uns beruht. Wir schließen heute: wenn die Sonne ihre Kraft verliert, dann wird es kalt. An sich läge wohl der Schluß näher: wenn die Kälte kommt, dann sterben die Pflanzen ab, und dann verliert auch die Sonne ihre frische Kraft. schon die sprachgeschichtliche Erscheinung, daß so viele Völker gar kein Wort für „Sonne" besitzen, führt doch wohl darauf, daß man die Sonne nicht für so wichtig gehalten habe. (Das ist ganz besonders zu beachten für die oceanischen Mythen-Überlieferungen, weil in den in Betracht kommenden Sprachen gewöhnlich die Ausdrücke für Sonne und Mond die gleichen sind, die manchmal zugleich auch noch Stern und Feuer bedeuten können; es gilt aber im Grunde genommen sogar für die arischen Sprachen[1].) Abgesehen also auch davon, daß die Frage des Empfindens zunächst überhaupt nicht in Betracht

1) So stammen im Griechischen *Αελιος*, *Ελενη* und *Σεληνη* von einer $\sqrt{}$*swel,* die einfach „leuchten" bedeutet und so wenig Bezug auf die Sonne hat, daß der Ausdruck für „Mond" gleichfalls von ihr stammt. Dazu kommt aber, daß zwar später *ἥλιος* „Sonne" bedeutet, der Gott Helios aber seinen Mythen nach ein Mondgott ist, *ἥλιος* also ursprünglich auch „Mond" bedeutete, und vermutlich in erster Reihe. Wer aber zugibt, daß die indische *Sūrjā* eine Mondgöttin ist, der gesteht damit wohl zu, daß auch die männliche Form dieses Namens — die mit dem kassischen *Surjaš* natürlich nichts zu tun hat, man denke nur an *Purjaš, mirjaš* —, daß also auch *sūrja,* obgleich es später „Sonne" bedeutet, an sich auch den Mond bezeichnen konnte. Im Iranischen kommt von der gleichen Wurzel (ind. *swar,* iran. *hwar*) sowohl das spätere Wort für „Sonne" wie das *Hwarnah,* (pers. *Farnā*), das der Mondglanz ist. Das lat. *sol,* nord. *sol,* deutsche „Sonne" stammen alle von der gleichen Wurzel und ebenso die slavischen Wörter. Die in gleicher Weise verbreiteten Ausdrücke für den Mond von der $\sqrt{}$*mā* (= messen) bezeichnen, wie mir immer deutlicher wird, nicht den „Mond" sondern den messenden Schwarzen; wie hat dann der Leuchtende geheißen?

kommt, kennen wir das ehemalige Empfinden nicht, können es jedenfalls nicht aus unserem heutigen ableiten. Und das gilt in gleicher Weise von der Frage, ob einem „Naturvolke“ die nähere Umgebung, die irdische Welt, so viel näher liegen müsse als die himmlische. Ein Naturvolk aber waren die Mythenbildner auch nicht.

Die verschiedene Anschauung auf diesem Gebiete hängt ab von dem Sinne, in dem man die Kausalreihen durchläuft.

Der Einfluß auf das Wachstum der Pflanzen geht nach Winckler auf die Sonne zurück und ist auf den Mond übertragen, der d a r u m grün ist. Winckler hätte also weiter zu folgern, das Wachstum von Haaren, Nägeln und Zähnen, auf das der Mond seinen Einfluß üben soll, sei Übertragung vom Wachstume der Pflanzen her. Dabei unterscheidet er das „Wachsen“ als auf die Sonne zurück zu führen, neben dem Entstehen, Vergehen und Wiederauferwachen, für das der Mond Modell gestanden hat.

Ich kehre die Sache um: Der Mond entsteht, wächst und vergeht, die Pflanzen auch, ja der Mond ist grün, ist selber eine Pflanze. Daher kann man am Wachsen und Welken des Mondes sehen, wann die günstige Zeit ist für den Pflanzenwuchs, und darum verpflanzt man ein Gewächs beim Neumonde, weil darauf die Zeit des Wachstums folgt. Daß die Sonne einen Einfluß auf das Wachstum hätte, wird man in der Natur nicht leicht gewahr[1]: wir wissen es vom Gärtner. Aber auch der Mond hat keinen, er zeigt nur durch sein eigenes Beispiel an, wann gute Zeit zum Wachsen ist. Und zwar nicht nur für die Pflanzen, sondern für alles, was überhaupt „wächst“. Der „croissant“ ist zugleich eine Knospe, die sich im Vollmonde erschließt und die dann wieder verwelkt; und diese blaue Blüte ist auch als blaues Feuer gedacht oder als ein Gold- oder Silber-Hort, der gleichfalls wächst unter

---

1) Der Einfluß von Schnee und Eis, von Kälte und Wärme, Sommer und Winter hat damit nichts zu tun, wenn nicht der Lauf der Sonne die Jahreszeiten schafft, sondern umgekehrt diese den Lauf der Sonne bedingen.

dem schwarzen Wurme, der auf ihm liegt. Blau und grün sind in den meisten Sprachen nicht scharf geschieden; der Mond selbst ist manchmal apfelgrün und sein Licht blaugrün. Er ist aber auch ein Apfel und wächst als Frucht wie als Blüte wie — als Mythenheld. Ich möchte wohl wissen, warum wir zur Erklärung von des Mondes Einfluß auf das Wachstum der Pflanzen die Sonne als Ausgang brauchten und wie sich gar mit solcher Hypothese etwas stützen ließe.

Alfred Jeremias hat das erste Heft einer Sammlung unter dem Titel „Im Kampfe um den alten Orient“ geliefert. Das Heft ist betitelt: „Die Panbabylonisten, der alte Orient und die ägyptische Religion“.

Seite 10 steht dort: „Für uns ist die Mondlehre nur eine Seite und Ausprägung der Lehre vom Kreislauf der Himmelserscheinungen. Eine Mondkalenderlehre, die nicht irgendwie auf die Sonne Rücksicht nimmt, ist von unserem Standpunkte aus unmöglich“.

Beginnen wir mit dem zweiten Satze.

Er kann nur besagen wollen, was Jeremias auch sonst ausgesprochen hat, ohne Rücksicht auf die Sonne könne es kein „Jahr“ geben. Damit ist aber eben unter „Jahr“ bereits ein Sonnenjahr verstanden, denn ein solches ist ja auch das sog. Mondjahr von 354 Tagen. Gewiß kann man ohne Rücksicht auf die Sonne kein Sonnenjahr schaffen wie keinen Eierkuchen ohne Eier. Wie man aber einen Kuchen ohne Eier anfertigen kann, so auch ein Jahr ohne Sonne. Im Begriffe „Jahr“ liegt an sich gar keine Beziehung auf die Sonne, und es ist ein bloßer Zufall, daß wir heute dabei unwillkürlich zuerst an einen Zeitraum von 12 Monaten denken.

Aber die Frage des Jahres hat ja mit der nach einem „Kalender“ gar nichts zu tun. Man kann sich doch leicht eine Zeitrechnung denken, die überhaupt kein Jahr kennt. Den arischen Mythen fehlt der Begriff des Jahres vollständig, sie sind alle Monatsmythen.

Das Wort Kalender bezeichnet einen Radumlauf und nichts deutet bei diesem Worte auf die Sonne oder das Sonnen-Jahr. Die arischen Sprachen haben gar kein Wort für „Jahr", der Begriff hat offenbar in alter Zeit völlig gefehlt. Die Vorstufe für das „Jahr" ist aber überall der Monat. Es gibt kein Sonnenjahr ohne Rücksicht auf den Mond, obgleich ein solches doch an sich leicht denkbar wäre. Es ist ja ganz gleichgültig, in welche und wieviele Abschnitte man einen Zeitraum von 365¼ Tagen zerlegt, und nachmals hat man es ja auch ganz verschieden geteilt und neue „Monate" geschaffen, die mit dem Monde gar nichts mehr zu tun haben. Der Sonnenkalender könnte also an sich unabhängig vom Monde sein, ist es aber der geschichtlichen Entwickelung nach nicht, ein Mondkalender, der also nur Monate kannte, ist sein Vorgänger, und die arischen Mythen kennen nur diese Zeitrechnung als Inhalt. Es wäre sehr wünschenswert, daß Jeremias für seinen Standpunkt andere Gründe ins Feld führte, sonst ist sein Standpunkt unmöglich.

Natürlich ist die Mondlehre nur eine Ausprägung vom Kreislaufe der Himmelserscheinungen und wird dort als solche empfunden, wo man neben ihr auch andere kennt. Das ist aber in den arischen Mythen eben durchaus nicht der Fall.

Wo der erste Mondkalender entstand, das wissen wir nicht. An sich ist es wieder möglich, daß ein solcher an vielen Orten der Erde unabhängig entstanden wäre. Sehr unwahrscheinlich aber wäre es, daß das arische System mit der 3 und 9 mehrfach entdeckt worden wäre. Wo dieses System auch entstand, auf dasselbe gehen die arischen Mythen zurück und sind aus keinem anderen erklärbar. Es ist eine einheitliche Mythenmasse von einem ganz bestimmten ausgeprägten Charakter von Island bis Indien, in der alle Abweichungen vom Systeme ganz oberflächlich angeklebt sind: sie verändern niemals den Gang der Erzählung, gehen niemals in ältere Zeiten einer größeren Gemeinsamkeit zurück, die uns im übrigen aus allen Überlieferungen entgegen blickt. Haben die arischen

Völker ihr System und ihre Mythen entlehnt, dann müssen sie es als „Arier“ getan haben, nicht als Einzelvölker. Überall in den Märchen ist eine etwaige 7 oder 12 herzlich jung, ja manche wird kaum älter sein als 300 Jahre. Es ist in Mitteleuropa einfach Mode geworden, die 7 und 12 als allgemeine Zahlen zu verwenden, nachdem sie gegen die 9 und 3 (als Kennzeichen des Heidentums) vom Christentume ausgespielt worden sein mögen. Letzteres geschah wohl noch mit einem gewissen Bewußtsein des Grundes, der Regel nach vertritt nämlich die 7 die alte Neun, die 12 die alte Drei, wie wir gleich sehen werden. Aber das dürfte z. T. schematisch durchgeführt worden sein ohne Verständnis des Märcheninhaltes, denn die Mondgeschichten sind nicht zugleich auch in einen anderen Sinn umgepreßt worden.

Irre führend hat in hohem Grade die Grimmsche Sammlung gewirkt, die in den Textmärchen die 7 und 12 wie jeden leisen christlichen Zug bevorzugt, z. T. aus pädagogischen Gründen, z. T. wohl auch, weil die Herausgeber die 7 und 12 für spezifisch germanisch oder deutsch hielten.

Ein sehr bezeichnendes Beispiel ist das Märchen „Marienkind“ (**Grimm N. 3**). Die Herausgeber haben die einzige verchristlichte Überlieferung in den Text aufgenommen, und mit ihr die Zwölfzahl. Die Jungfrau Maria tritt auf, nimmt das Mädchen mit in den Himmel, und hier sitzen in 12 glänzenden Wohnungen leibhaftig die 12 Apostel, in der dreizehnten aber die Dreieinigkeit. Hier ist es deutlich zu ersehen, daß das Textmärchen als für christliche Kinder bestimmt in dieser Fassung ausgewählt wurde, von der die Herausgeber genau wissen mußten, daß sie für die Zwecke der Forschung die schlechteste war. An Stelle der Maria finden wir im III. Bande vier schwarze Jungfrauen (Märgen), deren eine auch gesondert auftrat (d. h. offenbar, eine schwarze Jungfrau und drei andere), die drei Nornen und die vierte,

an deren Stelle auch in den alamannischen Sprüchen die Jungfrau Maria auftritt, die das goldene Kind findet, d. h. die Göttin der Monatsepagomenen, die den Neumond findet. Nicht im Himmel spielt sich die Geschichte ab, sondern in einem schwarzen Schlosse. Von 13 Kammern ist keine Rede; das Mädchen darf überall hin, nur nicht in eine Kammer, und dort sitzen die 4 Jungfrauen und lesen in Büchern. Das Mädchen ist ursprünglich wohl stumm gemacht worden, damit es etwa gewonnene Erkenntnisse über das Wirken der Nornen nicht ausplaudern könne. An Stelle der Stummheit finden wir auch andere Verstümmelungen, ferner die Fesselung und den Zauberschlaf.

In engster Verbindung mit der Stummheit steht das Redeverbot in den 6 Schwänen (**Grimm N. 49**), das in Lohengrins Frageverbote ausklingt. Im nordischen Märchen von den 12 wilden Enten (Norske Folkeeventyr von Asbjörnsen und Moe) ist auch Lachen und Weinen verboten. In der mecklenburgischen Fassung des „Mädchens ohne Hände" wird der *manomozza* auch die Zunge ausgeschnitten und der bei Grimm unerläßliche Engel (samt Teufel) fehlt. In der walachischen Form (Schott N. 2) wird das Mädchen nur dem Teufel preisgegeben, aber von Maria gerettet; wir sehen wieder, daß das Grimmsche Textmärchen die schlechteste Fassung ist, denn die des III. Bandes enthält das durch Schott beglaubigte Motiv vom Schatze, den der Holzhacker mit seiner Tochter bezahlen muß. Der III. Bd. erwähnt zwar das walachische Märchen, verschweigt aber seine Zahlen: das Mädchen erhält 4 Schlüssel, darunter einen hölzernen, dessen Anwendung aber verboten wird. Es sind also wirklich 4 Zimmer, und hinter der 4. Türe sitzt die Mutter Gottes, d. h. Maria, die 4. Norne. — Übrigens gehört zu dieser Gruppe auch die bei Grimm ganz verunglückte Geschichte von „Fitchers Vogel" (**N. 46**) in der Sneewittchens Zwerge wieder in der Dreizahl auftreten und offenbar wieder 3 Türen erlaubt waren, die verbotene die 4. ist. Bei Schott sind die 7 Zwerge durch 12

Räuber vertreten, was mit den 12 wilden Enten bei Asbjörnsen wieder auf eine Dreizahl verweist, aber schwerlich auf eine solche der Zwerge oder verwandelten Brüder, sondern die 3 Zwerge sind vermutlich an die Stelle der Nornen getreten, deren 4. im Sneewittchen wohl die tanzende böse Königin sein wird. Die Wiener Fassung (III. Bd. bei Grimm) kennt Sneewittchen als jüngste von 3 Schwestern, und zwar nach der fünften Variante als Stieftochter, was wieder auf die Stiefmutter als 4. Norne deutet. Diese ist die Besitzerin des Spiegels, denn die Bilder rechts vom Schwarzmonde sind Spiegelbilder derer auf der linken Seite. Die gleiche Gestalt ist die Alte im Pārīzādāh-Märchen, die also die rechte Mutter der 2 neidischen Schwestern wäre, die Stiefmutter der eingemauerten Königin. Der letzteren entspricht im walachischen Märchen (N. 2 bei Schott) das eingemauerte „Marienkind“. Das Redeverbot dürfte auch der Pārīzādāh nicht gefehlt haben, denn für die Kinder redet ja der sprechende Vogel, der in dieser Beleuchtung fast als einer der in Vögel verwandelten Brüder erscheint: die anderen wären die versteinerten Prinzen. In der griechischen Fassung (bei Hahn N. 69) kehrt aber sogar der Zauberspiegel wieder: die Zugehörigkeit des persischen Märchens zu unserer Gruppe ist also wohl nicht zu bestreiten. Nun könnte man im persischen Märchen 3 Derwische an Stelle der 3 Nornen annehmen wollen und daraus die 3 Zwerge und die weiteren Verschiebungen erklären wollen. Die Untersuchung würde mehr Material erfordern, als wir hier verarbeiten können. Wir schließen daher mit dem Hinweise auf das Sneewittchen-Märchen des Pentamerone (II, 8), das ebenso wie das Dornröschen mit begabenden Feen eingeleitet wird, deren letzte aber Unsegen spendet. Eine Zahl ist nicht angegeben, doch werden wir nach Obigem 3 gute und eine böse Fee anzunehmen haben. Eine griechische Variante dazu (Hahn N. 12, vgl. auch Gonzenbach N. 11) kehrt die Sache um: das schlafende Sneewittchen ist hier der Prinz, und das deutet darauf, daß in der Rahmenerzählung des Penta-

merone die böse Alte nicht nur der bösen Fee, der schlimmen Stiefmutter, sondern auch der Mohrensklavin entspricht, d. h. daß sie — schwarz ist, die 4. Norne.

Die Zahl 13 des Marienkindmärchens weist also auf die Vierzahl der Nornen zurück, deren vierte immer vergessen wird, weil man den Monat nur zu 27 Nächten rechnet, die 3 Epagomenen aber nicht mit zählt, sodaß das bei den Indern ausdrücklich belegte Jahr von angeblich 324 [12 × 27] Tagen herauskömmt (vgl. Ginzel, Chronologie S. 322).

Genau dasselbe liegt im „Dornröschen“ (**Grimm N. 50**) vor. Hier haben wir 13 weise Frauen — Grimm spricht nicht von „Feen“ —, deren 13., vergessene, eben die 4. Norne ist. Die Herausgeber buchen keine deutsche Lesart, in der die Drei statt der Zwölf noch erhalten wäre; dafür erinnern sie an das weit über 100 Jahre früher aufgezeichnete Märchen bei Perrault (La belle au bois dormant), ohne anzuführen, daß in diesem die weisen Frauen in der Dreizahl auftreten. Daß es sich um die Nornen handelt, ist an sich klar; also ist die Dreizahl von vorn herein gegeben, wie sie auch in dem neugriechischen Märchen bei Bernh. Schmidt „Der Spruch der Moiren“ (N. 2) mit Bezug auf die Moiren vorkommt, die einem Mädchen ihr Schicksal bestimmen; ebenso erscheinen die drei Moiren in einem albanesischen Märchen bei Hahn (N. 103), einer Variante unseres „Sneewittchens“, auf dessen Verwandtschaft mit „Dornröschen“ auch der 3. Bd. (zu N. 50) der Grimmschen Märchen aufmerksam macht. Bei Hahn muß Marigo ein Kind am Flußufer aufheben und waschen und einer alten Frau dienen: hier werden wir die vierte Norne mit dem goldenen Kinde zu suchen haben.

Im deutschen „Sneewittchen“ (**Grimm N. 53**) finden wir 7 Zwerge, die also auf eine ältere[1] Neunzahl deuten

1) Den von Roscher gesammelten Stoff — nicht Roschers bisheriges Ergebnis — muß ich hier einstweilen voraus setzen, bitte aber auch zu berücksichtigen, was ich im Vorworte sage und in den folgenden Abschnitten beibringe.

würden. Diese Zwerge sind eigentlich die Brüder des Mädchens, denn eine Variante von „Sneewittchen“ sind „Die 7 Raben“ (**Grimm N. 25**), zugleich aber auch „Die 6 (Variante 7!) Schwäne“ (**Grimm N. 49**), und dieses Märchen ist wieder enge verwandt mit dem vom „Marienkind“. Wir bleiben also in der gleichen Märchengruppe. Wirklich finden wir im ungarischen Märchen „Die zehn Geschwister“ (E. Sklarek N. 8) die Neunzahl der Brüder und dieselbe in noch ausgeprägterer Gestalt in dem Märchen der transsilvanischen Zigeuner „Der Köhlersohn und die neun Raben“ (Wlislocki N. 16). In der Umkehrung, in der der Prinz der Schläfer ist, finden wir im südslavischen Märchen (Krauß Bd. I, N. 81) noch die 9 Pfauenhennen, entsprechend den 9 nordischen Schwanenjungfrauen.

Bei **Grimm N. 133** „Die zertanzten Schuhe“ treten im Textmärchen 12 Königstöchter auf. Das sollten also ursprünglich drei gewesen sein, und diese Forderung wird noch dadurch nahe gelegt, daß die „Tänzerinnen“ ja doch den tanzenden Nonnen, d. h. Nornen entsprechen sollten, die als „Horen“ auch bei den Griechen wieder tanzen. Wirklich berichtet der III. Bd. von einer paderbörnischen Fassung, in der nur 3 Königstöchter auftreten. Eine Andeutung, daß hier einmal auch die vierte Norne nicht gefehlt habe, kann man vielleicht in der Ausnahmestellung finden, die in diesem Märchen eine der zwölf Königstöchter einnimmt. Dieser Zug tritt noch deutlicher hervor im ungarischen Märchen „Der unsichtbare Schäferjunge“ (Erdélyi-Stier N. 7). Daß hier die dreizehnte oder vierte Königstochter verschwand, findet wohl seine Erklärung z. T. darin, daß der den Mädchen unsichtbar nachfolgende Entdecker meteorisch die gleiche Gestalt, der Schwarze ist, wenigstens in gewissem Sinne, denn eigentlich ist er der schwarz, d. h. unsichtbar gewordene „Weiße“; neben ihm tritt aber im ungarischen Märchen noch ein Geist auf, als Führer der Königstöchter. Sehr bezeichnend ist nun, daß in der paderbörnischen Fassung schon 12 Entdecker gehängt sind, als der Soldat als

dreizehnter auftritt. Da der Soldat und seine Entsprechungen 3 Nächte hinter einander den Mädchen folgen, so sollte man die Entdeckung in die Zeit der Monatsepagomenen verlegen, denen also nach Umdeutung in das Sonnensystem die Jahresepagomenen entsprechen würden. Deren Held ist dann der Soldat als Vertreter des 13. Monats, dem bereits 12 voran — in den Tod — gingen. Hier hätten wir also vielleicht eine Spur des Überganges aus der einen Rechnung in die andere, denn die 3 Königstöchter und 3 Nächte wären dann alter Bestand, und zu ihnen stimmen die 3 Riesen, die die Mädchen über den See tragen. Die Zwölf und der Dreizehnte aber würden bereits einer umgedeuteten Fassung entstammen. Dann ist hier aber noch eine Umgestaltung eingetreten, denn da das Verfolgen der Tänzerinnen eine Dublette zum Hüten der Hasen (Pferde usw.) ist, so müßte der Soldat nur zwei (nicht drei!) Vorgänger gehabt haben, nämlich seine beiden älteren Brüder, sodaß also der „Dritte“, nicht ein „Vierter“, die Entdeckung macht. Das wird auch zutreffen, denn der Raub der 3 Schwestern und ihre Befreiung durch den Dritten, der ihnen nachgeht, ist durch die Tritamärchen mit erdrückendem Stoffe belegt.

Ganz unbrauchbar scheint das Märchen „Die 12 Jäger“ (**Grimm N. 67**); es ist ein Bruchstück, in dessen Varianten immer nur von einem verkleideten Mädchen die Rede ist, das allerdings zwei Schwestern hat. Bei Grimm hat der Königssohn einen Löwen[1], der alles Verborgene

1) Den Schlüssel zu diesem Wundertiere liefert das sizilianische Märchen „Vom goldenen Löwen“ (Gonzenbach N. 68), eine Variante zu den zertanzten Schuhen. Auch hier treten 12 Mädchen in gleicher Kleidung auf wie in den 12 Jägern. Die Mondwochen sind als Sonnenmonate gedeutet durch ihre Zwölfzahl, aber zur Einführung einer verschiedenen Kleidung hat das Verständnis nicht gereicht, obgleich das eine so nahe liegende Charakterisierung der Monate wäre! Hier sitzt der Jüngling im goldenen Löwen, der aber nicht ein Wirtshaus ist, sondern eine Art Spieluhr. So wird das Versteck der Jungfrauen entdeckt, denn der König leiht den Löwen, um ihn seiner Tochter zu zeigen, und der Insasse hat Gelegenheit, alles zu erkunden. Das Märchen

und Heimliche weiß, so auch, daß die 12 Jäger Mädchen sind. Den Inhalt des Märchens bilden nun die Versuche, das Geschlecht der 12 Jäger zu ermitteln, deren einer die verlassene „rechte Braut" des Königssohnes ist; sie wird durch Zufall an ihrem Ringe erkannt. — Im Pentamerone (III 6 *La serva d'aglie*) stehen ein Vater von 7 Söhnen und einer von 7 Töchtern einander gegenüber; der letztere gibt aber an, vier Söhne und drei Töchter zu haben, und als er nun einen seiner Söhne schicken soll, verkleidet sich die jüngste Tochter als Mann. (Dazu vergleiche man die Variante bei Gonzenbach N. 17.) — Im griechischen Märchen bei Hahn (N. 10) sind es überhaupt nur 3 Töchter, und der Schluß zeigt deutlich die Zugehörigkeit zur Syrithsage („Stumme, du verbrennst dir die Hand"). Auch in der albanesischen Fassung sind es wieder 3 Töchter, deren jüngste 3 Mannskleider erhält. (Ebenso im walachischen Märchen bei Schott N. 16 3 Männeranzüge.) — Eine stark entstellte Variante dazu ist N. 11 bei Erdélyi-Stier (Ungar. Sagen und Märchen), wo der König seine 7 Töchter seinen 7 Söhnen vermählen will. — Ob in diesem Märchen die Dreizahl oder die Neunzahl das Ursprüngliche war, wird also noch unentschieden bleiben müssen; von einer durch die Grimmsche Fassung beglaubigten 12 Zahl kann aber keine Rede sein.

Was „Die sieben Schwaben" (**Grimm N. 119**) be-

---

verbindet also Grimms zertanzte Schuhe mit seinen 12 Jägern. — Dem goldenen Löwen entspricht in Gonzenbach N. 10 ein „silberner Adler".

Das Mädchen in Männerkleidung und die Bemühungen, das Geschlecht festzustellen, kehren wieder bei Gonzenbach N. 12, bei Afanassjew-Meyer N. 43. In besonders interessanter Gestalt kehrt das Motiv im Pentamerone IV 6 (Le tre Corune) wieder, wo die Königin den Jüngling mit ihrer Liebe verfolgt: Marchetta erhält die Männerkleidung von der Hägse mit den drei Kronen, bei dieser aber schließt sie zuvor das verbotene hinterste Zimmer auf, und in diesem sieht sie drei ganz in Gold gekleidete Jungfrauen, die Töchter der Hägse, auf Thronen schlummernd. Marchetta entspricht also auch dem „Marienkinde", und wir sehen, daß der Männeranzug an die Stelle des Bärtigwerdens getreten ist, denn dieser entspricht wieder dem Langwachsen der Haare in anderen Fassungen. Aus dem Pentamerone wird dazu noch I 8 (La facce de crapa) zu vergleichen sein.

trifft, so lese man nur im III. Bde. nach: die Anmerkungen beginnen: „Nach einer Erzählung in Kirchhofs Wendunmut und einem Meistergesang aus der Handschrift die Arnim besessen hat; an beiden Orten sind es neun Schwaben“. Weshalb also hier (nach Campe und Eyering) die Siebenzahl statt der Neunzahl eingesetzt worden ist — auch die Dreizahl kommt vor —, das begreift man wohl nur, wenn man die Tendenz der Sammlung würdigt, immer die Sieben und die Zwölf zu betonen. Daß Sammler dieser Art nicht alle ihnen entgegen tretenden Neunzahlen beachtet haben, darf wohl als sicher gelten.

Ebenso wie die Sieben Schwaben ist die Geschichte vom Wolfe und den sieben Geislein in die Gehirne fest gekeilt worden (**Grimm N. 5**); der III. Bd. bietet den Satz: „Eine lebendige Erzählung davon aus dem Siebenbürg. Sachsen bei Haltrich N. 83“. Davon aber steht kein Wort darin, daß bei Haltrich (N. 83) schon der Titel lautet: „Die Geis mit ihren zehn Zicklein und der Bär“. Der Bär verschlingt dabei 9 Zicklein. Bei Krauß (I N. 17) verschlingt der Wolf 6 Kinder eines alten Mütterchens, das Siebente findet er nicht. Schon daß das Nichtgefundene das Siebente wäre, darf als ausgeschlossen gelten[1]; dieser Zug weist aber darauf hin, daß eines der Zicklein sich von den anderen durch ein Ausnahmeverhältnis abhebt. Zu erwarten wären also die Zahlen 3 + 1, (später 12 + 1) oder 9 + 1, und da letztere wirklich überliefert ist, wird sie wohl als ursprünglich zu gelten haben. Obgleich die Erzählung offenbar mythischen Stoff enthält, dürfte sich bezweifeln lassen, ob sie als Märchen im engeren Sinne anzusprechen sei.

Neben **Grimm N. 151*** aber, betitelt „Die zwölf faulen Knechte“, haben wir **Grimm N. 151** „Die drei Faulen“, also wieder eine Dreizahl neben der Zwölf[2], und andere

1) Das Nichtgefundene, das nicht das gleiche Schicksal hat, kann nicht der gleichen Reihe angehören, sondern muß diese überschreiten.

2) Bei Grimm sind sechs Fassungen mit der Dreizahl, eine mit der Zwölfzahl gebucht; bisher ist mir keine Sieben oder Neun bekannt, obgleich Grimms Dreizahl durch reichen weiteren Stoff zu belegen

kleine Fabeln, in denen der Dritte die beiden ersten in ähnlicher Weise übertrifft, lassen wohl vollends keinen Zweifel, daß auch hier die Dreizahl die ursprünglichere ist. Ein „Märchen“ ist die Erzählung jedenfalls nicht.

Diese kleine Studie zu den Grimmschen Märchen kann wohl gezeigt haben, daß **sich mit der Sieben und Zwölf dieser Sammlung nicht arbeiten läßt**, es sei denn, daß man in ihnen Belege für eine ältere Neun und Drei erblicken will. Der vollkommene Nachweis für die Ursprünglichkeit der beiden letzteren Zahlen läßt sich nicht in solcher Kürze führen. Der Kenner des arischen Märchenschatzes braucht ihn nicht, und möglich ist er eben nur unter Verwertung eines möglichst vollständigen Stoffes.

Nirgends aber hat die Zwölfzahl oder Siebenzahl in diesen Märchen einen Hintergrund in einer Umgestaltung des Inhaltes. Ich habe an dem Beispiele von „Sonne, Mond und Morgenstern“ (OLZ 1906 Sp. 640) gezeigt, daß diese Namen eine ganz äußerliche Zutat sind, die mit dem Inhalte nichts zu tun haben. Gleichwohl ist das Pentamerone-Märchen für Winckler (a. a. O. S. 114) ein Beleg für seine Meinung geblieben. Von überall her ließen sich Namen dieser Art anführen, so heißen im Siddhi-Kür (5. Märchen) zwei Brüder „Sonnenschein“ und „Mondenschein“; von ihnen wird erzählt, daß sie am fünfzehnten Tage in der Nacht, als der Mond sein Licht verbreitete, aus dem Palaste schritten und ihre Richtung nach Osten nahmen. (Es sind dem Märchen-Inhalte zu Folge Chrysaor und Perseus.) Dornröschens Kinder heißen im Pentamerone Sonne und Mond, bei Perrault Tag und Morgenröte. All diese Benennungen besagen nichts für die Bedeutung oder auch nur Deutung der betreffenden Märchen. Winckler aber sagt: „Deut-

---

wäre; nicht gebucht dürfte sein, daß in Westpreußen (Kreis Stuhm) die Erzählung gleichfalls mit der Dreizahl umläuft.

licher oft als in einem babylonischen Mythus wird in diesen Märchen das Treiben und gegenseitige Verhältnis der himmlischen Körper geschildert, und unverhüllt wird es sogar bisweilen ausgesprochen". (Beispiel: Sonne, Mond und — Venus, wie Winckler für „Talia" einsetzt. Sie ist das Dornröschen und hat kalendarisch-astronomisch nichts mit Istar zu tun, um so mehr mit den nordischen Hilden, deren Kinder wahrlich nicht Sonne und Mond sind. Muß nun ein weiblicher Name, weil er mit „Sonne" und „Mond" zusammen genannt wird, die Istar bedeuten?)

Wie wenig Verlaß auch auf ausgeführtere Angaben dieser Art im Märchen ist, das scheint mir das ungarische Märchen (N. 4 bei Sklarek) „Die Schlangenhaut" ganz besonders schön zu zeigen. Die der Psyche entsprechende Gestalt kann dem Fluche zu Folge ihr Kind nicht zur Welt bringen, und das dauert 7 Jahre, 7 Monate, 7 Wochen, 7 Tage, 7 Stunden. Nun wandert sie durch 7 × 7 Königreiche und kommt an 3 Paläste. — Ist das Märchen arisch, dann müßten es also 3 × 9 Königreiche sein, der erste Palast würde dem zunehmenden, der zweite dem vollen, der dritte dem abnehmenden Monde gehören. Im ersten Palaste wohnt aber „Frau David, die Mondmutter"; die mäht mit der Silbersichel Seidengras. Im zweiten wohnt die Sonnenmutter, die mäht mit der Strahlensichel(!) goldenes Grummet. Und im dritten haust die Windmutter, die mit der Mondsichel(!) Seidengras mäht. — Ich kann mir schwer ein noch durchsichtigeres Beispiel für Umdeutung der drei Mondgestalten denken. Zwischen die „Silbersichel" und die „Mondsichel" gehört der Vollmond, der wie überall zur Sonne geworden ist und nun die Kompromißgeburt einer „Strahlensichel" zum Attribute bekommt, die doch eben die Sonne darstellen soll, also ebenso gut vom Vollmonde genommen sein kann und in diesem Zusammenhange zweifellos ursprünglich den Vollmond meinte. Zugleich sehen wir, woher im Märchen der Wind weht: zahlreich sind diese Verkörperungen des Windes, aber nicht eine einzige ist echt. In unserem Märchen spendet die „Mondmutter" zwei goldene

Fische, die „Sonnenmutter“ eine goldene Kunkel und zwei goldene Spindeln, die „Windmutter“ zwei goldene Birnen, die der Wind im Garten der Morgenröte(!) gepflückt hat, dazu aber goldenen Flachs, und als Gegenstück zu den beiden Birnen beut die Mondmutter zwei goldene Äpfel, lauter sattsam bekannte Mondmotive. Beachtenswert ist, daß das Märchen in allem Übrigen vorzüglich und wirklich poetisch erzählt ist; gerade der Wind ist prächtig charakterisiert, und doch macht die Umbildung Halt vor den alten Motiven und läßt dem Winde die Mondsichel!

Aber zurück zu Jeremias S. 10.

Bei Kelten, Germanen, Slawen, Iraniern, Indern und Hellenen ist kein gemeinsamer Sonnenkult nachzuweisen, geschweige denn ein gemeinsamer Sonnenmythos. Dagegen finden wir bei Indern und Hellenen, in gewissem Sinne auch bei den Iraniern, später Sonnengötter und ein Sonnenjahr, die Zahlen 7 und (in Europa) 12, die der Sonnenrechnung angehören[1], an Stelle der alten 9 und 3, und zwar so, daß, wie Roscher zu seiner Verwunderung entdeckte, in Hellas allemal die gleichen Gottheiten, denen die 7 zukommt, auch ihr Anrecht auf die 9 haben. Solange man dafür keine andere Erklärung bringt, die vor dem Tatsachen-Stoffe Stich hält, sehe ich darin den glatten Nachweis, daß hier Mondgötter mit Übernahme des Sonnensystemes in Sonnengötter umgedeutet wurden. Ihre Mythen jedoch sind durchaus Mondmythen geblieben bis auf eine schon von Siecke angedeutete Möglichkeit: Es gibt Fälle, in denen neben dem Monde eine auf die Sonne deutbare (feindselige) Gestalt auftritt. So viel ich weiß, hat Winckler die

---

1) Das ist nicht so zu verstehen, als ob sie eine natürliche Folgerung der Sonnenrechnung wären, vielmehr sind es Zahlen, die zufällig gerade dort in der Sonnen-Mond-Jahreinteilung vorkamen, woher unser Sonnenjahr stammt; weder 365 noch 366 sind durch 7 teilbar: die 7 ist eine alte Monats(-Mond-)zahl so gut wie die 9, die 12 aber ist bereits Sonnen-Mond-Zahl, denn sie setzt das durch den Sonnenumlauf gegebene Jahr voraus.

Deutung dafür gegeben: die Sonne entspricht hier dem Schwarzmonde. Das ist wirklich belegbar z. B. durch Zigeunermärchen (N. 8 und 10 bei Wlislocki), in denen die Sonne an der Stelle des Teufels steht. Ich finde dafür keine andere Erklärung, als daß man den Schwarzmond, der ursprünglich der Gegner und Mörder des Weißen war, als durch die Sonne hervorgerufen erkannte und ihn dann wissenschaftlich durch den wahren Täter ersetzte. Durchgedrungen ist diese Anschauung jedenfalls nicht, und ihre wenigen Spuren verdienen noch gründliche Untersuchung. Die große Masse der Mythen und Mären ist dadurch nicht getrübt worden.

Von einer Umkehrung der Entwickelung kann gar keine Rede sein; es gibt keine Sonnenmythen, die zu Mondmythen geworden wären.

Vielleicht wäre jemand wohl geneigt, meine Schlußfolgerungen zu billigen, wenn ich ihm beweisen könnte, daß es wirklich bei den Ariern keine ursprünglichen Sonnengötter und Sonnenmythen gegeben habe. Aber man überlege: der Nachweis könnte nur auf negativem Wege geführt werden, und zwar nur dadurch, daß ich von jeder arischen Mythengestalt den Beweis erbrächte, daß sie keine Verkörperung der Sonne sei. Diese Arbeit würde sich in einem Vierteljahrhunderte vielleicht leisten lassen. Einstweilen läßt es sich auf anderem Wege versuchen: man weise mir einen einzigen arischen Sonnengott als solchen im Mythos nach! Jedenfalls keine unbillige Forderung meinerseits, während das bisher an mich gerichtete umgekehrte Verlangen doch wahrlich unbillig wäre!

Desgleichen weise man mir ein arisches Jahr nach oder arische Naturfeste, die eines erforderten[1]! Ein logisches Theoretisieren hilft hier gar nichts: die Tatsachen müssen sprechen.

Zur Gleichung „Sonne = Schwarzmond“ muß ich aber

1) Wer es versuchen will, wird vielleicht gut tun, mit einer Studie über das Alter der Sonnenwendfeiern zu beginnen.

noch nachholen, daß der Gegner des leuchtenden Mondes ausdrücklich als der „Schwarze“ bezeichnet oder sonst gekennzeichnet wird. Der Schwarze frißt den Weißen, dazu muß er unmittelbar an ihm sein, und ebenso zu päderastischen Akten oder, wenn ein Teil weiblich gedacht, zum erfolgreichen Coitus. So will es der Mythos, und das kann sich nur auf den Schwarzmond beziehen, nie auf die Sonne, die schon aus der Ferne anfangen müßte, den Mond zu fressen, noch ehe sie ihn erreicht hat. Man erwäge aber überhaupt, ob die logische Schlußfolgerung wissenschaftlicher Erkenntnis das Ältere sei oder die unmittelbar sich ergebende Anschauung!

Eines freilich ist aus dieser nicht zu erklären: das System der Teilung der sichtbaren Mondphasen durch die 3 und die daraus sich ergebenden 3 Mondwochen zu je 9 Nächten. Das ist wie jedes System durch Rechnung entstanden, durch überlegten Ausgleich: 3 (Schwarz-) Mond-Epagomenen, 3 Wochen zu 3×3 Nächten.

Aber die Nordgermanen kennen nicht nur 9 Walkyrjen, sondern deren auch 27 (Grimm, Mythologie[I] S. 607.)

In den Ungarischen Volksmärchen von Elisabet Sklarek kann im ersten Märchen der Königssohn 27 Sprachen, was 27 Länder oder Völker voraussetzt.

Köhler citiert aus Campbell (N. 21) ein „Rätselmärchen“ (Zur Märchenforschung S. 218). „Einer sieht dreimal neun junge Männer vorübergehen und dann einen Mann und eine Frau vorüberreiten. Die Frau sagt ihm, die ersten neun seien ihres Vaters Brüder, die zweiten neun ihrer Mutter Brüder, die dritten neun ihre Söhne, und alle Söhne ihres Mannes“. Einerlei, wodurch hier Mann und Frau (und damit eine 29 an Stelle der 30) für die 3 schwarzen Jungfrauen eingesetzt sind, so beweist die 27 doch die gleiche Haupteinteilung auch für die Kelten. Den Gegenpol zu den Kelten im Bereiche der Verbreitung der arischen Mythen bilden die Inder mit ihren 27 Gandharwen, Dakšatöchtern, Nakšatra

oder Mondstationen. Hier brauchen wir einen kleinen Einschub.

Eine einleuchtende indische Etymologie hat das Wort *nakšatra* nicht, dagegen ist schon längst die Vermutung geäußert worden, daß die Sache aus dem Westen stammen werde; wenn mit der Sache auch das Wort, dann käme nur iranische Herkunft in Frage. Nun heißt iranisch *ḫšaþra* „Herrschergebiet", ja geradezu „Königsburg" (vgl. Σαδραχαι Strabon 16, 738), und „Mond-Herrschersitz" wäre *mâh-ḫšaþra* bezw. *mâḫšaþra*[1]. Wären die indisch-iranischen Lautgesetze nicht so bekannt, so möchte man fast folgern, in irgend einem Gebiete Irans sei anlautendes *m* in *n* übergegangen und *â* vor folgendem *h* verkürzt worden. Indessen mit der Bekanntheit der Lautgesetze ist es eine eigene Sache wie überhaupt mit der bisherigen Erforschung der altiranischen Mundarten. Paul Horn bucht (im Grundrisse I 2 S. 101) die Form *nayūš-ā* neben *mayūš-ā*, und somit ist der Wechsel von *m* und *n* doch nicht zu bestreiten; dann klingt aber das indische *nahuša* doch stark wie eine Wiedergabe dieses iranischen Wortes. Iranischem *mayna* („nackt") entspricht indisches *nagna*, und vielleicht erscheinen dann die indischen Wörter *nanda* („erfreuend") und *mandana* („lustig") auch in anderem Lichte. Weitere, z. T. sehr nahe liegende Beispiele mögen für einen anderen Ort vorbehalten bleiben, nur sei noch daran erinnert, daß *Mithra nabarza* nicht *Sol invictus* bedeuten kann, hingegen die Eigennamen *Μαιβουζανης* und *Ναβαρζανης* wohl nur mundartliche Formen des gleichen Namens (*Mâhî-bṛzâna*) sind[2].

---

1) Ich nehme also an, daß vor der Doppelkonsonanz eine Schärfung der ersten Silbe mit Verkürzung des Vokales eintrat, sodaß — vermutlich in Nordostiran — eine Form *naḫšatra* entstehen konnte, in welcher die entlehnenden Inder ihren *mās* nicht wieder erkannten.

2) Zu *Ναβαρζανης* ist vielleicht *Ναβαζος* als Kurzform zu stellen (für *Ναβαρζος*, *nabarza*); an sich könnte es natürlich ein Vollname sein, als *Να-βαζος* wie *Φαρνα-βαζος*. Letzteres ist aber persisch und *βαζος* ist **wazā*, d. h. awestisch *wazdah* — ein *bāzū* ist weder sprachlich möglich als Grundlage von *βαζος* noch ein Namen bildender Bestandteil —, und es ist wenig wahrscheinlich, daß dieser

Wem es dadurch schon jetzt wahrscheinlich wird, daß die Nakšatra aus Iran stammen und den Burgen des iranischen Jama entsprechen, der wird auch die 27 gerne nach Iran übertragen, wo zudem die Dreizahl durch die mythischen Erzählungen von den 3 Brüdern zur Genüge belegt ist.

Desgleichen aber auch der zweite Faktor der 27, die Neunzahl.

So kämpft der Hauptheld der sakestanischen Überlieferung, der Sāma Kr̥saaspa, das Urbild Rōstahms, gegen die 9 Kinder der Wölfin Pathanā[1]; und ebenso kämpft er 9 Tage lang gegen den Gandarwa, den wir uns wohl in Vogelgestalt zu denken haben. In der Heldensage regiert derselbe Held unter dem Namen Keršasp gerade 9 Jahre. Sogar 99999 kommt in Verbindung mit Kr̥saaspa vor.

Die „endliche Zeit" umspannt im Mazdaismus offiziell 12000 Jahre; es scheint aber, als wäre hier ein Zeitraum von 9000 Jahren das Ältere; vgl. Spieg. E. A. II S. 10: „3000 Jahre vergingen, bis die Welt nutzbar gemacht wurde".

Auffallend ist das Hervortreten dieser Zahlen im Geschlechtsleben des Weibes. So gilt in Iran der 9. Tag als äußerste Dauer der Menstruation, und 9 Tage dauert darauf die Zeit der Unreinheit, der im AT die Sieben-

von drei olbischen Saken getragene Name persisch wäre. Es ist also näher liegend, daß der Name (als Kurzform) an solche wie *Αϱταβαζος*, *Φαϱναβαζος*, die man in Kleinasien kannte, angeglichen wäre. Ganz unmöglich ist Bartholomae's (? von Justi übernommene) Deutung als „Schiffer", weil es eben Eigenname ist. Ich glaube aber auch nicht, daß Jašt 5, 61 der ופרנאוזא ein „kluger Schiffer" sei, halte vielmehr *Wifarnāvazā* für die persische Form eines awestischen **Aiwi-hwarnaŋ-wazdah*, das freilich von den Awesta-Masoreten als „*Wifronavāza*" gedeutet worden sein mag. Es wäre mir höchst wunderbar, wenn sich auf die im Awesta vereinigten Schriftdenkmäler kein persischer Einfluß geltend gemacht hätte, ja, ich halte es für ganz unmöglich. Den letzten Aufschluß über derartige dunkle Awestastellen kann nur die vergleichende Mythenforschung bringen, und ich hege die Hoffnung, daß sie es allmählich auch tun werde.

1) Darüber unten mehr!

zahl gegenüber steht. Rechnen wir dazu die 9 Monate der Schwangerschaft, die 3 auf die Menstruation und die 27 auf die Zwischenzeit berechneten Tage, so begreifen wir die Beziehung von Kalender, Mythos und Götterfunktionen auf das Geschlechtsleben überhaupt, und in einem ganz anderen als dem üblichen Sinne.

Gewöhnlich haben wir aber gerade in der iranischen Überlieferung die Neun selbst nicht mehr erhalten, sondern haben sie aus anderen Angaben erst wieder heraus zu lösen.

Da ist es denn für die Iranier charakteristisch, daß neben der Neun auch die Zehn auftritt, und zwar gewöhnlich aus 9 + 1 entstanden, wie weiter gezeigt werden soll. Diese Verschiebung hängt zusammen mit einer Neueinteilung der Monate in 3 Wochen mit 9 + 1 (Nächten oder) Tagen. Das heißt, man gab die Monatsepagomenen auf und verrechnete sie auf die Wochen, indem man nach dem 9. Tage einen 10. einschob usw., und gelangte so zu einem Jahre von 360 Tagen[1].

Der 18. Jašt (an Tištrija) zeigt uns diese Einteilung, wobei Tištrija, d. h. der leuchtende Mond, die ersten 10 Nächte in Gestalt eines 15jährigen Jünglings, die Vollmondwoche hindurch als Rind und in der dritten Woche als leuchtendes Roß gedacht wird, das nun mit einem schwarzen Rosse 3 Tage und drei Nächte hindurch kämpfte, und zwar siegreich, denn es folgt der neue Monat, in dem der Leuchtende wieder am Himmel steht. — Daß dieser Tištrija der Mond ist, hatte schon

1) Der Begriff des Sonnen-Mond-Jahres ist schon vorher entwickelt gewesen, denn das bei den Indern überlieferte Jahr von 324 Tagen (12×27) setzt voraus, daß man die Monatsepagomenen ausließ — und zwar die theoretischen — und 12 Monate von je 27 Lichtnächten zu einem Jahre verband, das also in Wahrheit über 360 Tage sich erstreckte (324+12×3). Nur so erklärt sich die bei Ginzel, Handbuch der Chronologie Bd. I S. 322 wiedergegebene Überlieferung. Die nächste Stufe scheint die gewesen zu sein, daß man den Zeitraum von 360 Tagen in lauter neuntägige Wochen auflöste, denn deren erhielt man dann 40, und diese Zahl, die mit der 12 wechselt im Märchenschatze der Balkanhalbinsel, dürfte auf diesem Wege ihre Erklärung finden.

Friedrich von Spiegel erkannt, aber die Reihenfolge ist unmöglich, denn der Stier gehört nicht in die Vollmondwoche, die keine Hörner hat, wohl aber gehört in diese der 15jährige Jüngling, der eigentlich kein anderer ist, als Miþra, der Gott der Mitte des Monats, des Vollmondes. Sein Auftreten bedeutet ja das Ende des Stieres, den er zu Falle bringt, wie unzählige bildliche Darstellungen lehren. Also gehört der Stier an die erste Stelle, der Jüngling an die zweite. Die drei Gestalten kommen übrigens auch Jasna XI vor in der Reihenfolge: Rind, Roß, Homa, und offenbar unter Verquickung dieser 3 himmlischen Wesen mit den entsprechenden irdischen. Homa, als das schönste Wesen, muß nach iranischer Auffassung 15jährig gedacht sein und ist der Vollmondjüngling.

Die Gestalten der Woche (richtiger einer Woche?) führt der 14. Jašt auf als Erscheinungsformen des Wr̥þraghna: 1. Vogel[1], 2. Stier, 3. Roß, 4. Kamel, 5. Eber, 6. 15jähriger Jüngling, 7. Vogel, 8. Widder, 9. Bock, 10. Mann.

Im 7. Jašt (an den Mond) werden unterschieden: der innere Mond, der Vollmond und der „Wīšaptaþa", der also das letzte Drittel bedeuten müßte, den Abnehmenden. Die Pahlawi-Übersetzung „erläutert das Wort mit *pančak i sitīkar* dritte ‚Pentade', die nach dem großen Bundahišn auf den 20.—25. Tag[2] der Mond-

1) Ich bemerke dazu, daß ich mir nicht denken kann, wie jemand mit dem Körper eines starken Windes (*wāta*) erscheinen könne, und ich glaube, daß sowohl *wāta* wie *wajuš* „Vogel" bedeuteten. Daß daneben als N. 7 auch *mr̥ya* vorkommt, ist mir kein Gegengrund. Letzterer kann ursprünglich ebensogut „Gazelle" oder etwas ähnliches bedeutet haben. Man soll Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten nicht mit dem Lehme der Gedankenlosigkeit überschmieren. „Wind" ist unmöglich, das muß der Angelpunkt sein. Die alte Konstellation ist uns sicher nicht erhalten, und N. 10 dürfte ein Zusatz sein; zu beachten ist wohl, daß Stier, Roß und Jüngling auch in dieser Reihe vorkommen.

2) Nach einer Angabe Spiegels in ZDMG 38 S. 434 bestimmen die neueren Übersetzungen den „inneren Mond" auf den 2.—5. Tag, den Vollmond auf den 6.—10. und den Wišaptaþa auf den 10.—15. Tag. Da der Vollmond nicht vom 6. bis zum 10. Tage fallen kann, ergibt

phase fallen soll" (Bartholomae, Altiran. Wörterbuch Sp. 1472).

Da die *ḫamuštu* in Iran nicht ursprünglich ist, so lehrt diese Angabe nur, daß es sich um die Tage vor dem Schwarzmonde handelt, bestätigt also die eben als selbstverständlich erschlossene Bedeutung. Sonst ist alles in schönster Verwirrung. Wenn die Pentade nicht 6 Tage haben soll (— ein Nachklang der Rechnung nach Nächten liegt wohl kaum vor —), dann hätte wohl die erste Pentade am 10. Tage begonnen, was schwer glaublich ist. Vielmehr wird *pančak* einfach die Bedeutung von „Woche" angenommen haben in einer Zeit, die nur nach der *ḫamuštu* rechnete, Wīšaptaþa wäre also die 3. (und damit letzte) „Woche" (zu 9 bezw. 10 Tagen).

Nach anderer Angabe (Barth. a. a. O.) wäre der 8. und 23. Tag[1] jedes Monats gemeint, das heißt die Tage, die als siebente auf den Neumonds- und Vollmondstag

sich hieraus doch wohl, daß eine ehemalige Rechnung nach Zehnerwochen in eine solche nach Fünferwochen umgewandelt worden ist. Das geschah offenbar zugleich mit der wirklich bezeugten Einteilung des Monats in zwei Hälften (vgl. 7. Jašt 2). Die obige Angabe bezieht sich also auf den Wišaptaþa-pančak der zweiten Monatshälfte und ist zugleich ein Irrtum, denn er hätte lauten müssen vom 26. bis 30. Tage.

1) Dabei fällt auf, daß nach dem 15. Tage kein Einschub stattfinden soll; ein Versehen liegt nicht vor, da sonst die dritte Schaltung auf den 24. Tag (statt des 23.) fallen würde. Der Monat nach der Siebener-Rechnung hat also wirklich 4 Wochen zu 7 Tagen, und da es im ganzen 30 sein müssen, so ergeben sich auch nur 2 Schalttage.

Als historische Entwickelung ergibt sich also: Ursprünglich die arische Neunerwoche mit 3 Monatsepagomenen, dann, schon in recht früher Zeit, eine Rechnung von 4 Wochen zu 7 Tagen mit 2 Schalttagen. Es ist bezeichnend, daß auch diese Rechnung (durch die Schalttage) den Begriff des Monats festzuhalten sucht: die Woche läuft nicht durch das Jahr. Einen gleich langen Monat (zu 30 Tagen) gewann man daneben durch Einfügung von 3 Schalttagen nach den 3 Neunerwochen. Es ist bisher nicht zu entscheiden, ob die Siebener- oder die Zehnerwoche älter ist. Die Zehnerwoche ergab, gestützt auf die Zweiteilung des Monats, die Pančak, offenbar in Anlehnung an die babylonische ḫamuštu.

Es gab also einmal einen Monat von 27 Nächten und einen von 28 Tagen, und damit dürfte in Zusammenhange stehen, daß als Zahl der Nakšatra sowohl 27 als 28 auftritt, die offenbar entsprechenden iranischen Ḥwarta aber als 28 angegeben werden.

folgen, mit anderen Worten, die Anfangstage des ersten und letzten Viertels. Das ist also Siebener-Rechnung, und aus dieser (älteren) Periode stammt auch der Ausdruck, in dem *vī* und *haptapa* (der siebente) nicht zu verkennen sind; beide heißen „Tage des Schöpfers", was zum Begriffe des Sabbats stimmen wird. Der Name dürfte eigentlich „den nach dem Siebenten (zwischengeschobenen)" bedeuten.

Zur Zeit der (noch älteren) Neuner-Woche würde man also — wenn der Begriff so alt ist — nach dem neunten Tage einen zehnten eingeschoben haben, einen „*wī-nawama*", der also das zu erschließende Vorbild für den *wīšaptapa* wäre. Solcher Einschub muß aber stattgefunden haben beim Übergange zur specifisch-iranischen Dekaden-Rechnung, die mehrfach sich aus 9 + 1 zusammensetzt.

Sie ist bekanntlich die Grundlage der altpersischen Heereseinteilung, und wie wir für diese voraussetzen müssen, daß der Dasapatiš (Dekarchos) selbst der Zehnte der von ihm befehligten Leute ist, so beginnen noch die „Verordnungen" Teimurs: „Unter 10 tüchtigen, erprobten Soldaten setze man einen, der sich durch Tapferkeit und Mannheit auszeichnet, nach Beratung und Übereinstimmung der anderen neun zu ihrem Führer und gebe ihm den Titel „Zehnführer" (Unbaši)". (Paul Horn: Das Heer- und Kriegswesen der Großmoghuls, S. 136.) Das Heerwesen der Türken, Mongolen usw. ist nach persischem Vorbilde entwickelt worden. Die Schöpfer dieser Zehner-Einteilung fanden die 9 + 1 im Kalender wieder[1], und die allgemeine Zerlegung der Zehn in die 9 + 1 dürfte dem alten Iranier so selbstverständlich gewesen sein, wie etwa uns die Anordnung von 5 Punkten in der Quincunx. — Man beachte nun die folgenden 3 Überlieferungen.

1. Die Welt besteht aus angeblich 7 Karšwars, deren mittelster Ḥwanirapa ist. Die Umwandlung einer alten 9 in eine spätere 7 ist so allgemein, daß wir nach

1) Aus dem sie wohl ursprünglich stammte.

dem obigen schon auf eine alte Neunzahl raten dürfen. Spiegel führt S. LXVIII des 3. Bandes seiner Awesta-Übersetzung, ohne weitere Schlüsse daraus zu ziehen, selbst zwei iranische Beispiele für diesen Übergang an: die 9 „Räuber“, aus denen später 7 werden, und — von Spiegel nicht beachtet — die 9 Tage, die Kr̥saaspa gegen den Gandarwa kämpft; dieser ist kein anderer als der Vogel Kāmak der späteren Überlieferung, gegen den der Held dann 7 Tage kämpft. Setzen wir nun 9 Karšware als alte Überlieferung an, so entsprechen diese den 9 Welten der nordischen Überlieferung, und wenn auch deren Namen und Lage jung sein werden, so doch schwerlich die Zahl. Aus dieser Neun würde dann bei den Iraniern eine 9 + 1 geworden sein, d. h. das Karšwar Ḫwaniraþa wäre das zehnte. Also würden 10 Menschenpaare zur Besiedelung gebraucht und wir würden 10 Arten von Menschen zu erwarten haben. So gibt es aber der Bundahišn (XV, 2) ausdrücklich an. Im übrigen sind seine Angaben so verwirrt und widersprechend, daß man deutlich die Wirkung verschiedener Systeme erkennt, so die Zweiteilung der Dreißig in 15 + 15 und die Siebenzahl der Planeten. Nach XV, 7 gehen 9 Gattungen aus zur Besiedelung der übrigen Karšware (außer Ḫwaniraþa), deren Zahl also wohl 9 gewesen sein dürfte[1]. Nun finden wir im Awesta einen Abschnitt, der zum Ersatze für das verloren gegangene 1. Kapitel des Wendidad an dessen Stelle geschoben worden ist, der bekannte Fargard mit der vermeintlichen Geographie der awestischen Länder. Deren sind in der heutigen Überlieferung 16 aufgeführt, und es ist althergebrachte Sitte, daß man feststellt, wo diese Länder liegen, und daraus den Schluß ableitet, der awestische Mazdaismus gehöre nach Nordost-Iran, die Heimat des Propheten und des Awesta sei ebendort zu

1) 6 Paare sollen in Ḫwaniraþa geblieben sein (15 — 9 = 6!), von ihnen stammen aber wieder 10 Arten ab. Nach anderer Auffassung stammen von Martija und Martijānā 7 Paare ab, und von einem dieser Paare später 15. Der Wirrwarr ist groß, aber nicht gerade unentwirrbar.

suchen, oder auch daß man, je nach Belieben, das Stück für sehr jung und ganz unmaßgeblich erklärt: enthält es doch Namenformen, die unmöglich alt sein können. Es ist aber nicht Sitte, vorher einen solchen Text auf sein Metrum hin zu untersuchen und vorher auszuscheiden, was nicht hinein gehören kann.

Die äußere Gestalt ist gerade hier eine merkwürdig regelmäßige. Die Strophen haben je 6 Zeilen (zu je 8 Silben) und sind dualistisch halbiert: die 3 ersten erzählen von einer Schöpfung des Ahura Mazdah, die 3 folgenden von einer Gegenschöpfung des Aŋra Manjuš. Dabei sind die ersten beiden Zeilen jeder Hälfte stereotyp bis auf das Ordinalzahlwort der ersten Zeilen jeder Strophe, denn die Schöpfungen des Ahura werden gezählt. Neues bringt immer nur die 3. und die 6. Zeile jeder Strophe. Aus diesem regelrechten Schema ergibt sich, daß auf das Ordinalzahlwort jedesmal nur 2 Silben entfallen dürfen, und daraus ergibt sich von selbst, daß der Abschnitt ursprünglich nur 10 Länder, d. h. höchstens 10, aufgezählt haben kann, denn von 11 an lassen sich keine zweisilbigen Ordinalia mehr bilden. Also sind 6 Namen erst später hinein gekommen, und es liegt kein Grund vor, diese gerade in den letzten 6 zu vermuten, denn eine gewisse geographische Reihenfolge liegt vor. Wahrscheinlich sind auszuscheiden Gâum, Mourum, Baḫđim Nisājam, Haroiwam, d. h. der 2.—6. „Ort", sowie vielleicht Ragha. Das berührt uns hier nicht weiter, als daß wir mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen haben, daß nunmehr gerade die jungen Namenformen auszuschalten sein werden, und gerade diese fallen in den Osten bezw. Nordosten. Vielleicht dürfen wir aber weiter gehen: die wirklich geschichtlichen Namen scheinen das Unechte zu sein, und die ursprüngliche Reihe der Namen war wohl mythisch-kosmologisch, z. B. Raŋha, Hapta-Hindu, Warna, Haraḫwati, wohl auch Hētumant, möglicherweise auch Wēkr̥ta, Urwa, Ḫnənta, Čaḫra und natürlich das erste Land, Arjanam wejah. Ich möchte vermuten, daß die Reihe dieser 10 Örter — ursprünglich

wohl nur 9 — nichts anderes war, als die der 9 + 1 „Welten“. Die Namen werden natürlich geschwankt haben und samt der Vorstellung selbst immer irdischer geworden sein, bis sie in einer historisch gedachten Liste ausklangen, eben dem heutigen ersten Fargard des Wendidad. Jedenfalls nimmt in diesem das erste Land eine Ausnahmestellung ein gegenüber den anderen, deren Zahl die Neun nicht überschritten haben kann.

2. Nach Bundahišn XVIII wird Homa von einer Schildkröte bedroht, die natürlich Aŋromanjuš geschaffen hat. Ahura Mazdah aber hat 10 Kārfische geschaffen, die ständig den Homa umkreisen, und immer hat einer der Fische den Kopf nach der Schildkröte, und diese ist der Fische geistige Speise. — Hier liegt wieder der Verdacht nahe, daß es ursprünglich nur 9 Fische waren, wie fast selbstverständlich, da das Bild schwerlich jung ist, und daß der 10. erst bei den Iraniern zugefügt ward, als man die drei Monatsepagomenen in die 3 Wochen hinein verschaltete. Nun ist aber statt der 10 Kārfische auch von nur einem die Rede, und zwar mit der gleichen Aufgabe, den Homa vor Schildkröten usw. zu schützen (vgl. Spiegel, E. A. II S. 115), und der Bundahišn gibt an, der Kārfisch sei das größeste Geschöpf Ahuras, die Schildkröte aber das größeste des Aŋromanjuš. Darnach wäre also der Kārfisch der gleich große, leuchtende Gegensatz zur schwarzen Schildkröte, die ihn bedroht. Im germanischen Norden[1] bedroht so der Drache Nidhogg

1) Im „Archiv für Religionswissenschaft“ 1903 S. 185 habe ich bereits eine isländische Überlieferung aus M. Lehmann-Filhés (Isländ. Volkssagen N. F. 1891 S. 18) zu der iranischen von den Kārfischen gestellt. Ich bin heute überzeugt, daß es im europäischen Norden nicht an Gegenstücken fehlen wird, und ich glaube nicht mehr, daß dieser Zug erst später nach Europa gekommen sei. Er lautet dahin, daß der Roche 9 Nächte einen Toten verteidige und ihn dann in folgenden 9 Nächten fresse; die natürliche Ergänzung muß doch lauten, daß er ihn dann wieder von sich gebe, und vermutlich wohl auch wieder in 9 Nächten. Ich halte es heute für ziemlich ausgeschlossen, daß in späterer Zeit eine Überlieferung mit der Neunzahl nach dem germanischen Norden hätte kommen können, und sehe in der Neunzahl den Beleg dafür, daß es sich um eine alte germanisch-iranische Gemein-

die Weltesche, deren mythologische Parallele der Riesenvogel ist. Homa ist Baum (Gokr̥na) und wohl auch Vogel, und wird von der Schildkröte bedroht. Sollte er nicht der eigentliche (große) Kārfisch selbst sein, den 9 kleinere Fische umschwimmen, die hellen Phasen der ersten und dritten Woche alter Rechnung? Das Bild selbst dürfte das gleiche sein wie das vorerwähnte. Aber weiter:

3. An Stelle des den Homa schützenden Kārfisches treten auch 99999 Frawašis auf (Spiegel a. a. O. S. 115). Sollten das nicht ursprünglich eben 9 Frawaši gewesen sein, die gleichen 9, wie die eben erschlossenen Fische? Nun wird nach dem 13. Jašt 61 auch der Körper des Kr̥sa-aspa (nach seinem Tode) von 99999 Frawaši bewacht. Haben wir uns dabei der Überlieferung bei Ktesias, daß Löwen den Körper des getöteten Astyigas in der Wüste beschützt hätten (Photios Kap. 5), zu erinnern? Und sollte Kr̥sa-aspa nicht ursprünglich ein Beiname derselben Weltmacht gewesen sein, die in Homa sich verkörpert? Ist es nicht auffallend, daß der Gegner des Homa sonst Kr̥sa-anuš[1] heißt? Sollten die 9 von Kr̥sa-aspa bekämpften Söhne des Wolfes Paþanā nicht die 9 Söhne der Schildkröte sein, die schwarzen Gegenbilder zu den 9 Kārfischen? Die Schildkröte entspricht ja dem nordischen Drachen, und der Drache ist die bekannte mytho-

---

samkeit handelt. Im übrigen bitte ich die betreffende Seite des Archivs zum heutigen Beitrage zu vergleichen, sowie auch S. 20 von Leßmanns „Aufgaben und Zielen".

Zu der Geschichte vom Rochen macht mich Lessmann auf eine keltische Überlieferung aufmerksam (The Hibbert Lectures 1886. J. Rhys, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic Heathendom. London 1888.): Über Connlas Brunnen wachsen 9 Haselnußbäume mit karmoisinroten mystischen Nüssen, die dann von Lachsen gefressen werden. Wer solch einen „Lachs der Erkenntnis" verspeist, wird ein Dichter. Ich gebe hier diesen kurzen Auszug, weil ich hoffe, daß noch viel Stoff für dieses Bild aufzufinden sein werde. Mich selbst erinnert es an die Köpfe auf dem Baume im Hātim-Thāīmärchen (Anfang des 4. Buches). Vgl. dazu Stuckens Astralmythen S. 440.

1) Das *u* wird durch die indische Form an die Hand gegeben. Kr̥sa-aspa bedeutet vielleicht „den, der ein schiefes (schiaches) Roß hat", vielleicht auch „der das Wasser durchschrägt". (Ganz unbegründet ist die pluralische Übersetzung von *aspa*!)

logische Dublette zum Wolfe. Man denke nur an den Kerberos mit seinen 3 Köpfen und den Schlangen, die ihn umringeln, und andrerseits an die dreiköpfige Schlange Sarwara der Iranier, deren Name sprachlich der gleiche ist.

Ich meine nun, daß in allen drei Fällen, die einander gegenseitig stützen, Belege für die iranische Zehn aus 9 + 1 vorliegen, und alle 3 Fälle beziehen sich auch auf das gleiche Naturbild. Gibt es außer dem mittelsten noch 9 andere Karšware, dann hat auch der iranische Graal, der Weltenbecher des Jama oder Husrawah, nicht 7 sondern 9 Spiegelflächen gehabt, und so auch der Saal der Prinzessin im siebenbürgischen Märchen (Grimm Nr. 191 = Haltrich IV Nr. 39) 9 Fenster gehabt und nicht 12, wie wir bei Grimm lesen. Im griechischen Märchen (Hahn Nr. 61) besitzt nämlich die Prinzessin wieder einen Zauberspiegel, und ebenso im Märchen der transsilvanischen Zigeuner (Wlislocki Nr. 47). [Vgl. dazu auch Köhler, Zur Märchenforschung S. 408.] Und ebenso sind die 9 Mütter Heimdalls älter als die 10 Ammen Rōstahms, gedeckt auch durch die 9 Gopis der Inder (vgl. auch meine Beiträge zur Kyrossage S. VI und 31), und so haben wir auch im norwegischen Märchen (Asbjörnson) von „Murmel Gänse-Ei“ nicht 5 sondern 9 Weiber vorauszusetzen.

Auch diese 9 Mütter sind die alten Wochentage, und neben den Müttern werden ebenso auch Väter aufgeführt. Ƭrētāna ist bekanntlich der Sohn des Ƭrita Aptija. Die beiden Listen bei Spiegel Eran. Alth. I S. 538 nennen aber 8 (bzw. 10) Abtine, obgleich Jama der Großvater Ƭrētānas im Mythos ist. D. h. der Repräsentant der Woche ist durch die Gestalten der einzelnen Wochennächte ersetzt: Kalender neben Mythos. S. 549 finden wir bei Manōščiþra die Väter und die Mütter angeführt. Es gibt aber überhaupt kaum eine iranische Mythengestalt, die nicht kalendarisch 9 Mütter oder Väter hätte: man vergleiche nur die Listen genauer, die Justi in seinen Stammbäumen (im Iran. Namenbuche) gibt. Ich wüßte keinen lehrreicheren Einblick in das gegenseitige Verhältnis von Mythos und Kalender als diese doppelten Genealogien.

Es wird noch immer sehr lohnen, einmal die iranischen Neunzahlen zu sammeln, und da wohl so leicht niemand das planmäßig tun wird, so sei hier gebucht, was mir gerade noch einfällt.

In Wendidad III 14 ist, wie Geiger gesehen hat und auch Geldner zugibt (Studien S. 152), von den 9 Öffnungen des menschlichen Leibes[1] die Rede, durch die das Leichengespenst in den eindringt, der allein einen Toten trägt. Wendidad. XXII 2 ist dann von 9 Krankheiten die Rede (— 90, 900, 9000, 90000 sind offenbare Zusätze), die wohl mit dem vorigen Gedanken in Verbindung stehen werden und an sich wohl uralte Vorstellung sind. Man denkt an den deutschen „Nesso" mit seinen neun Kleinen. Ich möchte glauben, daß man die Neunzahl der „Öffnungen" als solche erst beachtet hat, als die Neunzahl als solche ihre Bedeutung schon erlangt hatte. Hier aber lag ein Anlaß vor, sie auch nachträglich nicht in eine Zehnzahl zu verwandeln.

Nach dem Mēnōī-ī-ḥrat gibt es 10 Dinge, durch welche die Erde gepeinigt wird. Eine Gruppe von 9 Sünden führt Spiegel in seiner Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen II (Wien 1860) S. 87 f. an.

Ebenda S. 101 (aus dem Bundahišn) führen die himmlischen Heerscharen 90 Tage und Nächte Krieg gegen Ahriman. Sollte hier ein Beleg für eine frühere Frist von 3 Monaten erhalten sein?

Ebenda S. 104 gehen aus den beiden Hauptflüssen wieder je 9 Nebenflüsse aus. Das wäre zu vergleichen mit der späteren Siebenzahl (Sapta Sindhawas) und Fünfzahl (Panǰāb) von Flüssen.

Im Sroš-Jašt (des Jasna) werden die Barsma-Zweige zu 3, zu 5, zu 7 und zu 9 zusammen gebunden, also dieselbe Stufenfolge.

---

1) Alkmaion von Kroton (Wolfgang Schultz: Altionische Mystik II/III S. 205) kennt 7 Öffnungen des Kopfes. Daß derartige Erkenntnisse nicht den Ausgangspunkt bilden, zeigt das Vorkommen von 7 Öffnungen des Körpers; der Fall liegt ähnlich, wie wenn der Chinese den Kreis in 365 Grade einteilt.

Der Vollständigkeit wegen ergänze ich meine eigenen Aufzeichnungen durch den iranischen Stoff, den Adolf Kaegi unter dem Titel „Die Neunzahl bei den Ostariern" in der 1891 erschienenen Festschrift für Schweizer-Sidler („Philologische Abhandlungen") gesammelt hat. Kaegis Beitrag hatte den Zweck, den von Hermann Diels in seinen Sibyllinischen Blättern 1890 ausgesprochenen Irrtum zu widerlegen, daß die Neun bei den Ostariern nicht die entsprechende Rolle gespielt hätte wie bei Hellenen, Italikern und Germanen.

Entsprechend der oben erwähnten Unreinheit nach der Menstruation muß auch nach einem Todesfalle das heilige Feuer auf 9 Tage aus dem Hause entfernt werden, und 9 gegrabene Löcher braucht ein durch den Leichnam befleckter Mann zu seiner Reinigung[1]; 9 Furchen müssen um das Loch gezogen werden, in das man abgeschnittene Haare und Nägel versenkt, und 9 mal wird darauf das Ahuna-Warja-Gebet gebetet (beides 3 mal, 6 mal oder 9 mal). Bis auf 90 Schritte an den Dachma heran[2] begleitet die Familie den Leichnam, und war dessen Seele fromm, dann erweitert sich ihr die Brücke Činwat bis zur Breite von 9 Wurfspeeren, deren jeder 3 Stäbe lang ist, im Ganzen 27 Stäbe. In die Dārūn-Brote zum Opfer drückt vor dem Backen der Priester 9 mal (in 3 Reihen) seinen Fingernagel; diese Brötchen werden geopfert eben bei einem Todesfalle, und ihre heute übliche Form ist bei Spiegel, Awesta II auf einem besonderen Blatte (zu S. XL) wiedergegeben; die awestische Wortform ist *daronah,* und es scheinen früher nur 3 gewesen zu sein, später 4, auch ist unsicher, ob es in alter Zeit schon Brötchen waren. Die Beziehung zum Monde spiegelt sich in der Gestalt des Gebäckes. Auf die 9 Nageleindrücke kommen 9 Worte, die der Priester ausspricht, 3 mal die 3 Worte „guter Gedanke, gutes Wort, gutes

1) Bei diesem Vorgange häufen sich die Neunzahlen, 9 Doppelellen, Knoten, Furchen, auch 27 kommt vor.

2) So weit reicht dessen verunreinigende Kraft; auch das Feuer muß in dieser Entfernung von ihm bleiben (Spiegel, Awesta II S. XXXVIII).

Werk". Auf der Straße, auf der Leichname getragen wurden, wird (3 mal, 6 mal oder) 9 mal ein Hund geführt, der über jedem Auge einen gelben Fleck hat (zur Nachbildung einer mythischen Gestalt), um den Weg zu reinigen.

Kaegi hat den einen Irrtum von Diels berichtigt, einen anderen aber noch einmal bestärkt: auch er hat sich zu dem Glauben verführen lassen, daß die Drei- und Neunzahl gerade im chthonischen Dienste, im Manenkulte, ihre Hauptrolle spiele, und erklärt das nun damit, daß man dem Vater, dem Großvater und Urgroßvater die Manenopfer in Indien darbringt, und um sie zu heben und zu steigern, bringe man sie dreifach. Das glaubt wohl heute niemand mehr, es ist aber lehrreich zu sehen, wie Kaegi nun andere Fälle, die auf die gleichen Ursachen zurückgehen, nach Diels' Vorgange als „profanierte Geltung der Neun" auffaßt.

Ein solcher Fall ist die spätere Parsenlehre von 3 Himmeln, 3 Mittelstationen und 3 Höllen, wobei „die altarische Neunteilung trotz dieser dogmatischen Umdeutung noch deutlich genug durchblickt" — eine willkommene Ergänzung zu dem oben von mir Ausgeführten. Nach Kaegi (und Zimmer im Altindischen Leben S. 358) ist diese Neunteilung der Welt auch indisch belegt. Auf die indischen Belege für die Neunzahl, die Kaegi gesammelt hat, gehe ich hier nicht ein, doch sei wenigstens von S. 66 heraus gehoben: 9 Planeten(!), 9 Edelsteine, 9 Hauptteile der Lehre bei den Buddhisten, ein Preislied von 3 mal 9 Gliedern, 27 Töchter des Dakša als Frauen des Soma, Somaopfer mit 9 Kelterungstagen, 9 glühende Pflugscharen beim Gottesurteile (genau wie bei den Germanen), ein Zehnergegenstück zur germanischen Neunkraftwurz und dergleichen. — In Iran soll Jama (in der „Flutsage") 9 Brücken legen, und Arjaman bringt dem Ahura 9 Hengste, 9 Kamele, 9 Stiere und 9 Stück männliches Kleinvieh zum Tribute. Endlich stellt Aḫtija der Seele 99 Rätselfragen.

Ich glaube damit in gekürzter Form alle iranischen

Belege aus Kaegis Arbeit nachgeholt zu haben, will aber dem Leser damit das Studium der Originalschrift nicht gespart haben, sondern nur noch mehr auf diese hinweisen. Daß sie in ihrem Grundgedanken verfehlt ist, daß es ganz einseitig war, gerade an Manenkult zu denken, ergibt ja der hier zusammen getragene Stoff.

Es ist kein Mangel an Untersuchungen über das Vorkommen der einzelnen Zahlen, obgleich auch in dieser Richtung noch viel zu tun bleibt. Sehr wünschenswert wäre es, daß auch für andere Völker in so umfassender Weise gearbeitet würde, wie der hochverdiente Roscher es für die Griechen unternommen hat. Ein besonderes Kapitel wird dabei die Durchforschung unserer Märchensammlungen bilden müssen. Was aber bisher wenig zum Ausdrucke gekommen ist: es sind gerade die arischen Völker, für die die drei Zahlen 3, 9, 27 typisch sind, und bei ihnen fehlen sie in keinem Mythos, wenn auch öfter in seinen Einzelüberlieferungen. Nur ganz vereinzelt treten bei anderen Völkern auch diese Zahlen auf, und darüber fehlen wieder alle Zusammenstellungen und Wertungen.

Wer nun behaupten will, dieses arische System sei anderwärts entstanden, die Grundlage der arischen Mythen sei also erst entlehnt, dem nützt der Nachweis einer anderwärtigen Mondrechnung als solcher gar nichts, denn wenn es verschiedene Ansätze zur Zeitrechnung gibt — vom Monde mußten sie ausgehen. Nur ist es durchaus nicht selbstverständlich, daß man zunächst nur die 27 sichtbaren Mondlaunen berechnete und nicht z. B. die Nächte von einem Neulichte zum nächsten; ebenso wenig ist die Dreiteilung der 27 vom Himmel abzulesen. Man hätte ebenso gut entsprechend 3 Neumondnächten auch 3 Vollmondnächte aussondern können, so daß eine Teilung: 3 + 12 + 3 + 12 sich ergeben hätte, was weit logischer wäre. (Vielleicht finden wir noch einmal Spuren solcher Rechnung, z. B. in gewissen Formen des Dreibrüdermärchens). Die arischen Mythen kennen solche die Neun ausschließende Rechnung nicht. — Man würde also anderwärts eine Mondrechnung, die auf der Neun basierte,

nachzuweisen haben, und zwar der Gestalt, daß noch 2—3 Nächte als Epagomenen übrig blieben. Mir scheint dieser letztere Zusatz besonders wichtig, denn ich bin sehr geneigt, den Charakter der Jahresepagomenen von dem natürlichen Wesen der Monatsepagomenen abzuleiten. Diese zeigen wirklich eine schwarze, regentenlose Nacht, in der gerade das Gestirn der Ordnung fehlt. Bei den Jahresepagomenen — ob 5, ob 12 — fehlt diese Naturgrundlage, und durch ein bloßes Rechenexempel entstand gewißlich nicht die später übliche Vorstellung von der Ordnungslosigkeit und dem Walten dunkler, böser Mächte.

Von panbabylonistischer Seite ist der Satz aufgestellt worden, die Grundlagen der Mythen seien im Gebiete der babylonischen Kultur entstanden, seien dann gewandert und hätten allüberall Mythen gezeugt, deren Verwandtschaft unter einander sich eben aus den gemeinsamen Grundlagen erkläre, etwa wie aus einer Eichel überall, wo sie keimen kann, ein Eichbaum erwächst, wenn auch deren keiner dem anderen gleicht und eine Eichel noch kein Eichbaum ist. Von anderer Seite wird ungefähr der Standpunkt vertreten, die Eichel sei die Frucht eines Baumes, der früher dagewesen sein müsse, die Erzählungen seien älter, seien auf Himmelserscheinungen erst übertragen worden und mit diesen dann in das System erst hinein gewachsen. Damit wird dann die Möglichkeit gerettet, daß es außer astralen Mythen auch noch andere meteorische und neben meteorischen auch noch sehr irdische, menschliche, euhemerische Mythen geben könne.

Wenden wir uns aber von Spekulationen über Dinge, die es geben könnte, dem uns vorliegenden Stoffe selbst zu, so hebt sich eine ganz bestimmte Stoffmasse deutlich heraus als in sich zusammen gehörend nicht nur nach Fleisch und Blut und Bein, sondern auch nach Form und — Inhalt. Und gerade diese Stoffmasse, und nur diese, ist es, die das nämliche erzählt wie der Göttermythos der verschiedenen Völker. Wir haben durchaus kein Recht, diese Stoffgruppe zu ver-

schweißen mit anderen Stücken ungeschriebener oder spät gebuchter Volksliteratur, die mit der mythologischen Gruppe nichts weiter gemein hat als ihr späteres Schicksal. Wir denken dabei sowohl an gewisse Lieder zur Verherrlichung von Helden, die wirklich gelebt haben, an „historische“ Volksliteratur, wie an den ganzen Ballast, den die Gebrüder Grimm ihrer Märchensammlung einverleibt haben und der noch heute ebenso verwirrend und verirrend wirkt, wie die oben besprochene Auswahl der verchristlichten Fassungen und der Zahlen 12 und 7. Es ist hier nicht der Ort, dieser Frage näher nachzugehen, aber wir erinnern an „Strohhalm, Kohle und Bohne“, „Von dem Mäuschen, Vögelchen und der Bratwurst“, „Läuschen und Flöhchen“, „Der gescheite Hans“, „Die kluge Else“[1], „Herr Korbes“, „Frau Trude“, „Der alte Sultan“, „Der Frieder und das Catherlieschen“, „Der Hund und der Sperling“ und so viele ähnliche, dazu die Tierfabeln. Die Herausgeber haben der mythologischen Erkenntnis durch diese Vermengung schwere Wackersteine in den Weg gestreut, denn nach dem Grimmschen „Muster“ haben alle späteren Sammler die entsprechenden Geschichtchen gleichfalls ihren Märchensammlungen einverleibt und dadurch eine Verwirrung geschaffen, in Folge deren so manche geradezu auf der Hand liegende Erkenntnis hindann gehalten wurde. So z. B. die Tatsache, daß es nur ganz wenige Märchen gibt in freilich unzählbaren Varianten, und ebenso, daß zum Märchen eben mit Notwendigkeit die festen Zahlen gehören, selbst wenn kein Zahlwort im Märchen mehr vorkommt.

---

1) Ich halte es für sehr möglich, daß die „Märchen“ dieser Art auch noch ihre mythologische Grundlage haben, z. B. mit dem zweiten Teile der Rahmen-Erzählung zu 1001 Nacht zusammen hangen (vgl. Emmanuel Cosquin: Le Prologue-Cadre des mille et une nuits [Extrait de la Revue biblique internationale, Janvier et Avril 1909 S. 20]. Gleiches wird von anderen Stücken der Grimmschen Sammlung gelten, aber das sind letzte, allerletzte Ausklänge, nicht ursprünglicher als so mancher Zug der Dämonologie, der im letzten Grunde mythologischen Ursprung hat. Für die vergleichende Mythenforschung kommen sie nicht in Betracht.

Was wir an Märchen besitzen, das sind noch in heutiger Gestalt ganz überwiegend unzweifelhafte Mondmärchen, wenn auch manchmal nur die Vergleichung den letzten Zweifel behebt. Es sind aber selbst dann noch dem Inhalte nach in der Regel reine, unveränderte Mondmärchen, wenn etwa eine Mondgestalt als Sonne, Wind, Morgenröte, Orion oder eine Gruppe als Plejaden bezeichnet wird. Wir haben also den Tatsachen nach keinerlei Anhalt dafür, daß uralte Geschichten, die in der Menschheit umgelaufen wären, eine Umdeutung und Einpassung in das Mondsystem erlitten und so den Mythenschatz gebildet hätten, und — „vormythische" Mythen sind bisher weder nachweisbar noch eine Wahrscheinlichkeit.

Wenn aber Hugo Winckler mit seiner babylonischen Grundlage Recht behalten soll, dann müßte diese zu einer Zeit zu den arischen Völkern gelangt sein, als man im babylonischen Kulturkreise eine Mondrechnung nach 27 Nächten zu 3 Wochen mit je 9 Nächten und 3 Epagomenen kannte, denn sonst ist jede Beziehung zwischen „Grundlage" und „Mythos" illusorisch. Bisher fehlt jeder geringste Anhalt für solche Annahme, vielmehr erweckt der auf uns gekommene Stoff den Anschein, als seien die spärlichen Mythenstoffe, deren wir auf dem Boden des babylonischen Kulturgebietes bisher habhaft werden konnten, sämtlich fremder Herkunft und gerade dadurch so bis zur Sinnlosigkeit entstellt worden, daß man sie aus dem Nährboden ihres eigenen Systemes auf einen nichtarischen verpflanzte. Wie von den arischen Völkern aus und vor allem mit ihnen die Mythen gewandert sind, so doch wohl auch deren Sinn und deren Zahlen. So haben offenbar die Philister jene Reihe von Mythen nach Palästina gebracht, die wir vorzugsweise im Richterbuche des AT sich spiegeln sehen[1]: die Geschichte von

1) Darin stehe ich in vollkommenem Gegensatze zu Stucken, Astralmythen S. 127. Hier behauptet Stucken, die Peleus-, Theseus- und Perseus-Sage seien syrische Sagen in griechischem Gewande. Ebenso leitet er die Versteinerung der Niobe vom Erstarren von Lots

Šimšōn, die nur verständlich wird, wenn man die einschlägigen Märchen der Balkan-Halbinsel heran zieht, und die durch diese erst mit der altgriechischen Überlieferung vereinbar wird. So die Geschichte von Jeptaḫ und wohl noch manche andere, von der man früher geglaubt hat, sie seien „semitischen“ Ursprunges und erst später zu den Griechen gebracht worden. Sie sind ebenso wenig bei anderen semitischen Völkern nachzuweisen wie etwa die Reste der ägyptischen Märchen, haben aber gleich diesen ihre Hauptverbreitung und vollständigste Erhaltung gerade bei den arischen Völkern Europas, und zwar gerade jenes Striches, aus dem ungefähr die „Seevölker“ herstammen können. Griechenland und der Nordwestrand Kleinasiens, die Südslawengebiete und z. T. Rußland sind die heutige und wohl auch die alte Heimat dieser Erzählungen. Aber auch in anderer Richtung finden wir eine Brücke von dem kernarischen Gebiete der Vorzeit in den Bereich der babylonischen Kultur: von Süd-Rußland über den Kaukasos und südöstlich bis nach Fars zieht sich ein Streifen mythologischer Zusammenhänge von geringerer Verwandtschaft mit dem indischen Kreise, also eine Mythenwelle, die wahrscheinlich schon mit der elamischen Einwanderung in den Zagros und nach Ḫūzistān gekommen ist. Ihr heutiges Zentrum ist der Kaukasos, und wir können sie als eine „kaukasische“ Schicht bezeichnen, obgleich ihre Zugehörigkeit zu den arischen Mythen außer Zweifel steht. Zu dieser Schicht gehört der Mythos von „Etana“, dessen Aufzeichnung in dieser Gestalt wir den Babyloniern verdanken, wie gleichfalls die vom Vogel Zū, die der gleichen Schicht angehören dürfte. Babylonisch-

Weibe her, und Sneewittchen „hinter den 7 Bergen“ wird mit Istar in der Hölle verglichen. Mich erinnert dieses Verfahren an die Herleitung der Arier vom Pamir-Plateau; syrische Sagen kennen wir bisher überhaupt nicht, und doch sollen von ihnen die Mythenstoffe der Hellenen abstammen? Mir scheint, es ist sehr an der Zeit, einmal die Gründe nachzuprüfen, wes wegen Stucken es für so selbstverständlich hielt, daß diese Mythen semitisch seien, denn — diese Annahme ist ein Grundpfeiler des Panbabylonismus, ja vielleicht sein wichtigster.

semitische Mythen sind bisher nicht nachweisbar; Gilgameš und die Flutsage kommen dafür nicht in Betracht, und die „Höllenfahrt der Istar" scheint schon stark umgestaltet, insofern Allatu hier neben Istar[1] auftritt und nach dem Gange der Erzählung kaum entbehrt werden könnte, während nach anderen Fassungen zu schließen Istar selbst der Allatu entspricht. — Es wäre dringend wünschenswert, daß die Frage der Herkunft jener von den Babyloniern aufgezeichneten Erzählungen einmal von den Panbabylonisten gründlich behandelt würde. Mit der Verbreitung des „babylonischen Systems" haben die Mythen innerlich nichts zu tun: sie sind kaum umgedeutet worden und spiegeln ganz andere Anschauungen. Ebenso haben in Ägypten die Mythen weder etwas mit dem Tierkulte noch mit der offenbar auch schon unägyptischen höheren Religion und dem Systeme zu tun; überwiegend sind sie greifbar arischer Herkunft, freilich z. T. bis zum Mangel des inneren Zusammenhanges der Erzählung entstellt und unverständlich ohne Heranziehung der entsprechenden arischen Überlieferungen, wie in Asien die türkischen Anleihen.

Ich halte weitspannende Mythenstudien wie die von Stucken und Frobenius für höchst verdienstvoll und notwendig und möchte nur wünschen, daß immer Buch um Buch von dieser Struktur erschiene[2]. Und auf der anderen Seite können wir den Aufzeichnern und Sammlern neuer Stoffe gar nicht dankbar genug sein für ihre aufopfernde Tätigkeit. Dem gegenüber könnte man die Bemühungen um die Ermittelung des Sinnes der Mythen und ihrer

1) Ich möchte hier daran erinnern, daß der Name *Istar* keine semitische Etymologie hat und ebenso wenig sumerisch sein dürfte. Es ist also durchaus nicht selbstverständlich, daß die arischen Wörter für „Stern" von diesem Namen herrührten. Mir scheint die Gestalt der Istar, die zudem mit der Neun(?) und mit dem Rosse in Verbindung gebracht wird, völlig aus dem Rahmen des babylonischen Pantheon heraus zu fallen, so besonders als Göttin des Krieges und der Jagd. Ich würde mich nicht wundern, wenn eines Tages Istar und Siris als die gleiche Gestalt und als — arisch erweisbar würden.

2) Aber nicht ohne Register

Gestalten als etwas Voreiliges auffassen, wenn nicht Siecke und Böklen gezeigt hätten, daß es doch Gebiete gibt, auf denen diese Arbeit bereits mit Erfolge einsetzen kann. Ich vertrete aber den Standpunkt, daß wir vor allen Dingen daran arbeiten müssen, Variante um Variante an einander zu fügen und dadurch ein Gewebe zu gewinnen, aus dem sich bei weiter schreitender Ausmerzung der Fehler allmählich immer deutlicher die Genealogie, der Stammbaum der Einzelformen muß ablesen lassen. In diesem Sinne habe ich bisher gearbeitet, bitte aber, meine „Beiträge zur Kyrossage“ nicht als eine Probe davon zu betrachten: das waren vergleichende Vorstudien für eine Sammlung des Stoffes, der in diesem für den Historiker so wichtigen Falle noch sehr dürftig und weit zerstreut ist. — Was ich also im Vorhergehenden nicht genauer begründet habe ohne andere Werke anzuführen, das sind Ergebnisse meiner bisherigen langjährigen Arbeiten im angedeuteten Sinne. Ich werde bemüht sein, diese Nachweise nachzuholen, weiß aber, daß dazu viele Jahre erforderlich sind, um so mehr, als nicht die Mythologie mein specielles Fach ist. Aber ich sehe auch keinen Grund, meine bisherigen Ergebnisse denen zu verschweigen, denen sie doch vielleicht hie und da einen vorläufigen Richtpunkt, einen Wegweiser oder eine Warnungstafel abgeben könnten.

2.

Das Rätsel der Sphinx.

Eine neugriechische „Rätselwette" (Bernhardt Schmidt, Griechische Märchen S. 143) läßt Jokaste und die Sphinx als eine Person erscheinen, was ursprünglicher sein dürfte als die altgriechische Überlieferung, denn der Sieger über die Sphinx erhält die Hand der Jokaste, während alle Märchen darin einig sind, daß die umworbene Königin selbst die Aufgeberin der Rätsel ist.

Es sind bei Schmidt drei Rätsel, wie üblich, dem Charakter nach aber sind auch die beiden ersten, die mir sonst nicht wieder begegnet sind[1], so beschaffen, daß

---

1) Die einzige mir bisher bekannte Parallele dazu verdanke ich einem Nachweise Heinrich Leßmanns. Sie steht bei Joseph Jacobs: More English Fairy Tales, London 1894, S. 125. Hier lauten die drei Rätsel:

1. Was läuft ohne Füße?
2. Was ist gelb und glänzend und doch kein Gold?
3. Was hat zuerst keine Beine, dann zwei Beine, schließlich vier Beine?

Das dritte soll dann die Kaulquappe sein, man wird aber ohne weiteres zugeben, daß hier nur eine Verdrehung oder Umgestaltung des gleichen Rätsels vorliegt, von dem auch das dritte Sphinx-Rätsel herstammt. Daß es in dieser Gestalt noch eine Deutung auf den Mond zuließe, wird niemand verlangen und würde niemand glauben; wir haben natürlich auch bei anderen Rätseln stark mit derartigen Umformungen zu rechnen. — Daß der Mond läuft ohne Füße, und daß dieses Rätsel auf ihn besser paßt als auf das Wasser (so lautet die angegebene Lösung), da er ja ein fester Körper ist, wird man wohl zugeben. Und wenn das, was gelb ist und glänzend und doch kein Gold, hier die Sonne sein soll, so ist wohl nicht zu bestreiten, daß es dann auch ebenso gut der Mond sein könnte. Und wenn sich zeigen läßt, daß diese Lösung überall stimmt, was auf keine andere mehr zutrifft,

sie ebenso gut in einem althellenischen Schriftwerke stehen könnten.

Das erste lautet:

„*Welches ist das Ding, das, was es erzeugt, verzehrt? Es erzeugt seine Kinder und verzehrt sie wieder.*

Eingedenk der griechischen Mythen rät man wohl sofort, das muß das gleiche Ding sein, das dem Mythos von Kronos zu Grunde liegt, also der schwarze Mond. Man darf aber auch weiter raten: die überlieferte Auflösung wird ebenso falsch sein, wie die sonstigen im Volksmunde erhaltenen — profanen — Lösungen. (Vgl. Leßmann: Aufgaben und Ziele S. 27.) Ich füge hinzu, daß die richtige Auflösung sich genau so auf den Mond beziehen muß, wie bei allen mir bekannten Rätseln. — Die Antwort aber lautet:

„Das ist das Meer: dieses verzehrt seine eigenen Kinder, denn aus dem Meere entstehen die Flüsse und ins Meer fallen sie zurück.“

Das zweite lautet:

„*Welches ist das Ding, das schwarz und weiſs aussieht und nimmer altert?*“

Hier steht die erhaltene Antwort der richtigen so nahe, daß sie eigentlich nur eine verschlechterte Umschreibung der richtigen zu sein scheint: sie wäre als profane Deutung wohl erst möglich geworden, nachdem die geheime ganz verschollen war; sie lautet:

„Das ist die Zeit. Diese sieht weiß und schwarz aus, denn sie ist nichts anderes als Tag und Nacht; diese

dann können wir dem Schlusse nicht entgehen, daß wirklich alle diese Rätsel das Gleiche meinen. Man übersehe doch nicht, wie leicht sich Rätsel folgender Art hätten bilden lassen: 1. Was ist in der Jugend und im Alter groß, dazwischen aber klein? 2. Was steigt im Sommer täglich über einen hohen Berg, im Winter über einen niedrigen? 3. Welches Feuer verzehrt nichts und brennt ohne Rauch? Warum fehlen nun Rätsel dieser Art? Nur das, was wirklich vorliegt, ist ausnahmslos auf den Mond deutbar, der Schlüssel schließt nur die tatsächliche Überlieferung, nicht aber alles, was man sich ausdenken könnte.

altert auch nie, denn seit die Welt steht, ist sie, und wird sein bis an der Welt Ende."

Der Wechsel des weißen und schwarzen Mondes ist also durch den von Tag und Nacht ersetzt, was wohl auf Übergang zur Sonnenrechnung hinweist. Fällt nicht von anderer Seite zufällig Licht auf die Angelegenheit, so wird es keinen Zweck haben weiter zu fragen, ob etwa diese Antwort einmal als die richtige gegolten habe und die profane hier verloren sei. Vielleicht aber ging die alte Geheimlösung mit dem Untergange der Mondrechnung gleichfalls zu Grunde, so daß die neue gar nicht mehr als „profan" zu bezeichnen ist. Etwas auffallend kann es auch erscheinen, daß die Antwort auf das erste Rätsel lauten sollte: *ὁ Κρονος*, auf das zweite: *ὁ χρονος*.

Sollte jemand bezweifeln, daß auch diese beiden Rätsel sich nur auf den Mond beziehen konnten, mit dem dürfen wir hier nicht abrechnen wollen. Das Hindernis liegt in Hypnosen, die durch eine Fülle von Literatur hervor gerufen sind und nur durch eine gleiche Fülle von entgegen gesetzten Anschauungen wieder bis zum Nullpunkte ausgeglichen werden können. Erst dann kann unbefangene Logik wieder einsetzen, und wir wollen abwarten, ob dann noch „Beweise" nötig sein werden. Inzwischen ist positive Arbeit das Wichtigere. Indessen bleibt ja jedem „Ungläubigen" die Möglichkeit, sich nach treffenderen Deutungen umzusehen und sie mir entgegen zu halten. Der Nachweis, daß die Rätsel immer zwei Auflösungen haben und daß fast nur die falschen auf uns gekommen sind, gehört auch nicht in diesen Rahmen: es kann nicht alles auf einmal vorgebracht werden, denn derartige Arbeiten erfordern einen Stoff, zu dessen Verarbeitung man eben Zeit braucht; und diese hat keiner in genügender Fülle übrig, der in der Hauptsache anderen Problemen nachgeht als denen der Mythen.

Sind aber die beiden ersten Rätsel auch hier wieder auf den Mond zu beziehen, so sollte das auch vom dritten gelten.

Das dritte lautet:

„*Welches ist das Ding, das anfangs auf vier Beinen geht, dann auf zweien und zuletzt auf dreien?*“

Die bekannte Antwort lautet (auch hier): „Der Mensch“.

Wollte ich statt dessen antworten: „Der Mond“, da er es eben sein muß, so kann ich sicher sein, daß mich die Mehrzahl auch der in ihrer Meinung Schwankenden zunächst wirklich für „lunatisch“ halten werde.

Aber gemach! Die Sache ist wunderlich genug, und es eilt mir weit weniger damit, andere zu überzeugen, als die Wege zu bahnen für künftige Forschungen und Aufklärungsdienste zu leisten.

Das betreffende Wesen wird in drei Zeitabschnitte geteilt, in denen es in verschiedener Gestalt auftritt, erst vierbeinig, dann zweibeinig, dann dreibeinig. Da ein Viertes nicht vorhanden, wäre zunächst auf die Dreiteilung des Monats zu raten, und zwar ohne Epagomenen, vermutlich also auf die Rechnung $10 + 10 + 10$, wenn nicht etwa bloß der leuchtende Mond gemeint ist.

Also sollte es eine Überlieferung geben, nach welcher der Mond in der ersten Woche als vierfüßiges Tier, in der zweiten wohl als „Mensch“, höchstens als Vogel, in der dritten doch wohl wieder als eigentlich vierfüßiges Tier, dem aber ein Fuß fehlt, gedacht wäre, und eine ähnliche Überlieferung haben wir bereits kennen gelernt aus Iran, im 18. Jašt, von Tištrija. Jetzt wird also die Frage entscheidend, ob meine dort als notwendig verlangte Umstellung als zu Rechte bestehend anerkannt wird oder nicht.

Ich stelle mir einen Gegner vor, der von griechischen und lateinischen Handschriften her gewöhnt ist, sich vor allen Dingen jede Textänderung zu verbitten, die er nicht etwa selbst vornimmt, einen Gegner, dem außerdem jede Erfahrung in mythologischen Dingen fehlt, also einen Kritiker, der etwa folgendes schreiben würde: „H. begeht den üblichen Grundfehler jener Mythologen, die nachgerade als ausgestorben gelten sollten, seiner Deutung

zu Liebe sogar ein Sakrileg an dem überlieferten Texte nicht zu verabscheuen, und damit erledigt sich sein Vorgehen von selbst.“ So zu schreiben ist nicht schwer, aber üblich, und solchen Kritikus zu überzeugen ist schwer, aber nicht üblich. Ohne mir also viel Hoffnung damit zu machen, versuche ich noch einmal die Frage zu beleuchten.

Das Awesta hat andere Schicksale hinter sich, als ein Cicero-Text. Es handelt sich um eine Sammlung von Schriftwerken, nicht um ein einzelnes Buch, ja um eine Riesensammlung, von der nur ganz spärliche Reste auf uns gekommen sind, kaum so viel, wie das AT beträgt. Und diese Sammlung war wie für das Leben die Richtschnur, so auch für die „Wissenschaft“, und so muß es mehr oder weniger alle Anschauungen spiegeln, die einander in mehr als 1000 Jahren ablösten. Und dieser Wandelungen und ihrer Anlässe waren gar viele; Iran hat in geistiger und religiöser Beziehung bis zum Einbruche des Islams ein erstaunlich bewegtes Leben hinter sich, und ganz besonders gilt das vom Kalender und so natürlich auch von den auf die Zeitrechnung bezüglichen Mythen und mythischen Bildern. Zudem kämpfte dauernd eine philosophische Richtung mit den vom Volksglauben fest gehaltenen Anschauungen, die auch ihrerseits ihre „nationalistische“ Partei unter den Gebildeten hatten[1]. Wir haben am Kalender mit seinen nackten Zahlen gesehen, wie schließlich die Ausdrücke zur Sache gar nicht mehr stimmten, wie man die älteren Entwickelungsstufen überhaupt nicht mehr verstand. Und dazu kommt, daß die Entwickelung im Grunde genommen ständig abwärts geht, so hoch auch zeitweise die Sassanidenkultur sich wieder erhob; aber auch diese war eine Renaissance, nachdem die Fäden bereits gründlich abgerissen waren, eine bewundernswürdige — Neuschöpfung. Allenthalben tragen die uns erhaltenen Reste des Awesta die Belege einer

1) Beweis dafür ist die Wiederaufnahme der arischen Mythengestalten in die Staatsreligion, und Artaḫšassa II. war also einer ihrer Vertreter.

fürchterlichen Verwahrlosung zur Schau. Die Redaktoren der späteren Zeit bemerkten nicht einmal, daß die Texte metrisch waren, und abgesehen von zahllosen plumpen Glossen und Wiederholungen aus ähnlichen Stellen stößt man oft auf ganz sinnlose Stücke. Die Redaktoren verstanden die Sprache und die Sprachformen der Texte nicht mehr; zahlreich finden sich Widersprüche, und die an das Awesta sich anschließende Literatur zeigt, daß schon in uns verlorenen Stücken die Sache kaum besser gestanden haben kann. Kurz, die Texte sind so grauenhaft entstellt und verderbt, daß nichts einen falscheren Eindruck vom Awesta vermitteln könnte, als eine wörtliche Übersetzung des Textes ohne vorherige gründliche Kritik. Diese ist aber bisher fast nur auf Metrum und Grammatik gestützt gewesen, für sachliche Kritik fehlte immer der feste Standpunkt. Daß Änderungen, vor allem Streichungen und Umstellungen vorgenommen werden müssen, bestreitet heute kein Awestaforscher. An eine Kritik aus sachlichen, inhaltlichen Gründen geht wohl der Einzelne gelegentlich heran, pflegt aber die Anschauungen anderer nicht zu billigen und selbst nicht gebilligt zu werden: die Sachkritik fehlt noch völlig und wird nur durch vergleichende Forschung mannigfachster Art geschaffen werden können. Sollte sie für dieses Heft also eigentlich die Voraussetzung bilden, so wird umgekehrt dieses einen Baustein für die Sachkritik zu bereiten helfen müssen. Ohne die letztere aber ist eine wissenschaftliche Textkritik undenkbar, und so können wir denn auch kein Sakrileg am Texte begehen, wenn wir den einzig gangbaren Weg zur Erlangung eines richtigen Textes einschlagen. Die Dinge liegen also wesentlich anders als z. B. in der klassischen Philologie — wenigstens für gewöhnlich — oder z. B. in der Keilschriftforschung, vielmehr könnte noch eher das Studium des AT zum Vergleiche heran gezogen werden, wenn dieses zur Zeit nicht noch wesentlich schwieriger wäre, weil es mit gut redigierten Texten zu tun hat, die viel weniger Nähte erkennen lassen.

Finden wir also in Jasna XI die Zusammenstellung Rind, Roß, Homa, im 18. Jašt aber Jüngling, Rind, Roß, so ergibt sich daraus, daß zwar diese Drei zusammen gehören, daß aber die Reihenfolge in den auf uns gekommenen Texten schwankt. Man kann nicht sagen, es sei nur der Anfangspunkt verschoben, und in der 2. Reihe folge ja auf das Roß wieder der Jüngling, denn der Monat begann nie mit der zweiten Zehnerwoche. Vielmehr hatte man die 3 Wesen als zusammen gehörend im Gedächtnisse erhalten, ihren wahren Sinn aber und die Reihenfolge, an die er sich knüpfte, längst vergessen. Es ist sehr zu bezweifeln, ob das Liedchen von Jasna XI in seiner heutigen Gestalt überhaupt noch an die 3 himmlischen Wesen gedacht habe, deren 3 irdische Abbilder ja natürlich auch „heilig" waren. Daß es aber gerade diese Drei waren, also nicht der Hund zu Rind und Roß gestellt wird, sondern gerade der Homa, das ist auf anderem Wege nun einmal nicht erklärbar, als daß sie die drei Verkörperungen der Zehnerwochen waren. Eine Begründung der Zusammenstellung hat noch keiner geben können, und doch leugnet wohl niemand, daß sie einen tieferen Sinn gehabt haben muß. — Vielleicht könnte aber jemand noch einwenden, Homa trete nie als 15jähriger Jüngling auf, die Gleichung sei also im dritten Gliede nicht sicher. Darauf ist zu entgegnen, daß Homa in unseren Texten überhaupt selten als persönliches Wesen auftritt, daß er aber in der Hauptstelle, Jasna IX 1 vom Opferpriester (vom *zaraþuštra*) als das schönste der körperlichen Wesen bezeichnet wird, und daß er dem Priester Rede und Antwort steht, also in menschlicher Gestalt gedacht ist. Das Alter von 15 Jahren aber ist dem Iranier als Blüte der Schönheit ganz selbstverständlich, und wir sahen bereits, wie in Jašt 14, 17 Wr̥þraghna wieder in Gestalt eines 15jährigen Jünglings auftritt.

Wenn wir nun fortfahren, daß Homa, Wr̥þraghna und Miþra durch die Bezeichnung „siegreich" mit einander verbunden werden, ja daß die beiden letzteren überhaupt nur verschiedene Beinamen einer Göttergestalt waren, so

wollen wir daran erinnern, daß wir bei allen Völkern immer wieder auf die gleiche Erscheinung stoßen: Aus wenigen, sehr wenigen Urgestalten werden im Laufe der Zeit immer mehr, und zwar sind es gerade die verschiedenen Beinamen, die selbständige Namen werden und damit Umgrenzungen selbständiger „Absplitterungen". Es ist in Iran nicht anders ergangen, und wir dürfen uns nicht wundern, wenn wir noch öfter dieser Erscheinung begegnen.

Ebenso bekannt ist aber auch das Festhalten einer Zahl, während kein Gewicht darauf gelegt wird, ob sie sich auf Tage oder Jahre bezieht. D. h. was in der Natur Tage sind, das ergibt im Mythos oft Jahre, so daß wir aus den Märchen eine „Woche" von 9 oder 7 Jahren kennen lernen. Miþra ist der Gott des 16. Tages, der der 15. Nacht folgt, d. h. er war der Gott der 15. Nacht, also als 15jährig gedacht, was auch zu den bekannten Reliefbildern stimmt. Erschrecke niemand vor einer scheinbaren Gleichung „Miþra = Homa"; die Gestalten stammen aus verschiedenen Vorstellungsreihen, die später mannigfach mit einander verschmolzen, ursprünglich vom Gleichen ausgehend, dann modificiert und um ihrer Entsprechung willen oft auch wieder verbunden. So verschieden Miþra und Homa sind, so entsprechen doch beide dem Vollmonde.

Unser Jüngling ist also Miþra und gehört unbedingt in die Vollmondwoche, d. h. an die zweite Stelle. Der Stier aber gehört ebenso sicher nicht in die Vollmondwoche, da seine Vorstellung an die der Mondhörner geknüpft ist, d. h. an die Gestalt des zunehmenden Mondes, dessen Hörner in südlicheren Breiten nach oben stehen, d. h. er gehört in die erste Woche. Bleibt somit für das goldene Roß die dritte Woche übrig, so ergibt sich, daß die nach unten gerichteten Sichelenden als je 2 Füße des Rosses gedacht waren, und wer, im Banne der bisher üblichen Vorstellungen, das ablehnt, der wird sich genötigt sehen zuzugeben, daß das doch wenigstens möglich ist, im Gegensatze zu allen bisherigen Erklärungsversuchen,

daß es also doch noch immer der wahrscheinlichste ist. Es bleibt jedem unbenommen, einen noch wahrscheinlicheren zu finden.

Erinnern wir uns nun, daß *Μιθρας* der *μεσιτης* ist, so muß er doch wohl zwischen 2 anderen stehen.

Cumont (Die Mysterien des Mithra, Leipzig 1903, S. 95) schreibt:

„Mithra war, wie wir gesehen haben, für die alten Magier der Gott des Lichts, und da das Licht von der Luft getragen wird, so nahm man an, daß er die Mittelzone zwischen dem Himmel und der Unterwelt bewohne, und gab ihm aus diesem Grunde den Namen *μεσίτης*. Um diese Eigenschaft im Ritual zu bezeichnen, heiligte man ihm den 16. Tag eines jeden Monats, d. h. die Mitte.“

Wenn Cumont das schreibt, so wollen wir annehmen, daß er es auch glaubt. Ich glaube es aber nicht.

Daß Mithra im alten Iran niemals Sonnengott ist, wissen wir; und wenn kürzlich ein Wedaforscher erklärte, daß Mitra bei den Indern der Sonnengott sei, habe man nur aus dieser seiner Eigenschaft bei den Iraniern entnommen, so ist er also auch in Indien kein Sonnengott. Er ist es geworden, auf dem gleichen Wege wie Apollon, durch Übergang von der Mondrechnung zu der nach der Sonne, als Kalendergott, aber er blieb im Mythos ebenso Mondgott wie Apollon. Das Letztere hat Cumont übersehen, und so blieb ihm keine andere Erklärung als die obige.

Ich gehe vom Gotte des Vollmondes aus, begreife, daß ihm der 16. Tag geweiht ist, begreife, daß er der Mittlere und zugleich der Lichtgott ist, daß er infolge der Dreiteilung des Monats *τριπλασιος* heißt. Ich begreife aber auch, daß man, nachdem er auf die Sonne gedeutet worden war, nicht mehr begriff, warum er *τριπλασιος* und *μεσιτης* war, und daß man darum neue Erklärungen für diese Begriffe suchte und fand.

Im Grunde genommen ist aber Mithras eigentlich niemals wirklich zum Sonnengotte geworden, im Gegen-

teil: der Sonnengott ist nach den Reliefs sein Gegner, den er überwindet und mit dem er einen Vertrag schließt, und Mithras selbst erscheint als Bogenschütze. Da der Gegner des hellen Mondes der „Schwarze“ ist, so werden wir hier den oben schon erwähnten Übergang festzustellen haben: gerade der Schwarze ward zur Sonne, als man erkannte, daß es die Sonne ist, die den Mond schwarz werden ließ. In Wahrheit besiegt der helle Mond ja auch nie die Sonne, wohl aber den Schwarzen. Der Mythos ist beibehalten, die Gestalten sind z. T. umgedeutet und dadurch von ihrer Naturgrundlage los gelöst, reif für die Mystik.

Aber Mithras hat rechts und links von sich einen Begleiter, *Cautes* und *Cautopates* genannt, ersterer mit gehobener, letzterer mit gesenkter Fackel, beide viel kleiner[1] als er, den zunehmenden und den abnehmenden Mond, also die erste und die dritte Woche, verkörpernd.

Sehr merkwürdig ist nun die Geschichte von Mithras und dem Stiere, S. 98 bei Cumont, der „diese naive Fabel“ bei einem Volke von Jägern und Hirten entstehen läßt, „bei dem das Vieh als die Quelle alles Reichtums ein Gegenstand religiöser Verehrung geworden war, und dem der Fang eines wilden Stieres als eine so ehrenvolle Tat galt, daß selbst ein Gott sich nicht zu erniedrigen schien, wenn er zum Büffeljäger wurde.“

Ich glaube das wieder nicht, kann mir auch gar nicht denken, wieso personificiertes Licht — denn das soll Mithras ja sein — dazu kam, einen Stier bei den Hörnern zu packen, sich auf ihn zu schwingen, den davon rasenden nicht los zu lassen, wenn es auch abgeworfen wurde, sich an den Hörnern des Tieres hangend schleifen zu lassen, es dann bei den Hinterbeinen zu fassen und es rückwärts in eine Höhle zu ziehen[2]. Diese Wirkungen des Lichtes

1) Während die aufgehende und untergehende Sonne größer ist als die des Mittags.

2) Vgl. Hermes und Kakus, die wohl auch nicht „personifiziertes Licht“ sind.

sind mir noch ganz dunkel, und mich dünkt die Sache ganz anders. Ich glaube, es ist leichter, das Rätsel der Sphinx zu lösen, als die Rätsel, die Cumont hier aufgibt.

Scheinbar sind wir von der Lösung des Sphinxrätsels noch weit entfernt, das dreibeinige Mondwesen fehlt ja noch ganz.

Die an Tištrija anknüpfende oder mit seinem Namen verbundene iranische Anschauung vom Monde faßt diesen auf als einen Stier in den ersten 10 Nächten, als einen Jüngling in den zweiten 10 Nächten, als ein goldenes Roß in den dritten 10 Nächten, und diesem kommt ein schwarzes Roß entgegen. Es sind also 4 Gestalten, die sich auf drei Wochen verteilen, 3 leuchtende und eine schwarze, also in deutlichster Beziehung auf die drei neunnächtigen Wochen und die Monatsepagomenen, denen das Schwarz entspricht. Diese vier Gestalten müssen ja älter sein, als die Aufteilung des Monats in 3×10 Tage, und daß die 4 Gestalten mythisch sind, bezweifelt wohl niemand, also müssen sie aus einer älteren, eben der Mythen bildenden Zeit stammen, in der die Arier, wie wir bei allen Einzelvölkern sehen, nach $3 \times 9 + 3$ rechneten.

Was geschah nun aber bei der Aufteilung der Epagomenen im iranischen Zehnersysteme? Der Stier ward um einen Tag verlängert, der Jüngling begann am 11. Tage und reichte bis zum 20., das leuchtende Roß aber verlor seine beiden leuchtendsten Nächte (die 19. und 20.) und erhielt dafür die 3 Schwarzmondnächte, d. h. der eigentliche Vertreter der 3. Zehnerwoche ward — das schwarze Roß, das also als das dritte Wesen (statt eines vierten) an die Zehnerwoche geknüpft ist, also als Drittes eigentlich nur dort entstanden sein kann, wo die Zehnerwoche entstand, d. h. soweit wir heute sehen, in Iran.

Geschrieben wird der Name dieses schwarzen Rosses „*Apaoša*“, was dem Metrum nach viersilbig ist und „*Apawaša*“ oder „*Apawarta*“ gelesen werden kann, mög-

licherweise sogar „*Āpawarta*“[1]. Noch zahlreicher als diese Möglichkeiten der Lesung sind leider die der Deutung, und zudem ist es recht wahrscheinlich, daß der Name mehr als eine Umdeutung erfahren haben werde. √*war* kann „bedecken“ bedeuten, wozu *Waruna* und *Wr̥pra* zu vergleichen wären, beide als Namen des Schwarzen; sie kann aber auch „sich wenden“ bedeuten, was ja fast zu allen Kalenderwesen stimmen kann. Dazu tritt die Möglichkeit, statt der Präposition *apa-* ein *āpa* (Wasser) im Namen zu suchen usw. Es hätte wenig Zweck, hier alle Möglichkeiten erschöpfen zu wollen, da nur die Sacherklärung den Aufschluß geben kann, und zwar gestützt auf Vergleiche; gegenüber der sachlichen Deutung im Awesta und der anschließenden Literatur wollen wir wieder recht vorsichtig sein. Das schwarze Roß gilt in Iran als Dewa der Trockenheit und er entflieht, von Tištrija (als weißem Rosse) getroffen, mit Geschrei, und dieses ist der Donner!

Das ist eine höchst merkwürdige Angabe! Daß der Donner irgendwie in die Mythen hinein gedeutet worden ist, wäre nichts Neues, aber ein mythisch-kalendarisches Wesen, das schreit, ist doch eine Seltenheit.

Sollten wir also die drei Züge, daß ein kosmischer Vierfüßler schreit und sein Schrei der Donner ist, in Iran noch einmal finden, dann können wir wohl gewiß sein, daß das gleiche Wesen vorliegt!

Das gelingt uns nicht ganz, wohl aber finden wir einen schreienden kosmischen Esel von weißem Körper mit 9 Mäulern, dessen Schrei die bösen Wesen vertreibt, die gute Schöpfung schwanger macht wie die böse unfruchtbar; er ist dazu bestimmt, das Meer durch seinen Harn — also den Regen — rein zu erhalten und den guten Tištrija mit Wasser zum Regnen zu versehen. Wer noch daran zweifeln sollte, daß dieser Esel das gleiche Tier ist, dessen Schrei bei Apawarta auf den Donner

1) Unwillkürlich denkt man an *Apaortene*, *Απαυαρτικη*, *Abâward*.

gedeutet ward, der wird sich vielleicht überzeugen lassen, wenn wir nun daran erinnern, daß dieser Esel dreibeinig ist[1].

Wir haben also das schwarze Roß als Übergangsglied gefunden, um das postulierte dreibeinige Tier des Sphinxrätsels durch den dreibeinigen Esel der Iranier zu ersetzen[2]. D. h. wir sehen, daß eines der beiden Rosse des Tištrija-Jaštes, und zwar offenbar das schwarze, auch als dreibeiniger Esel vorkommt, obgleich nunmehr ins Gute gewendet, also mit dem weißen Rosse verschmolzen. Ehe wir diesem Gedanken weiter nachgehen, antworten wir auf das Rätsel der Sphinx:

Es ist der Mond; denn er ist als Stier zuerst vierbeinig, dann als Jüngling geht er auf zwei Beinen, am Ende erscheint er als dreibeiniges Ross.

Wir geben dabei zu erwägen, daß auch *Οιδιπους* ein Hinkender sein wird, der mit den Epagomenen zu tun hat. Die Hellenen waren kein Reitervolk, daher fährt Laios auf dem Wagen, und in Ermangelung eines Reittieres übernimmt Oidipus das Hinken selbst. Die schon längst beobachtete Verwandtschaft der Erzählung mit dem Zweibrüdermärchen — hier Vater und Sohn statt der Brüder —, durch die der hinkende Oidipus mit dem Jason *μονοσανδαλος* verbunden wird, erscheint vielleicht noch näher, wenn in dem Namen *Επικαστη* (*Ιοκαστη*) *kasta* = *θεστη* (*čestē*) sein sollte. *Επικαστη* könnte dann die „an der Quelle" bedeuten[3], ein Name, der sowohl

1) Er wird bereits im Awesta (Jasna XLII, 4 der Geldnerschen Ausgabe, XLI, 28 der Spiegelschen Zählung) erwähnt, doch weder als dreibeinig noch als weiß, wohl aber als der guten Schöpfung angehörig. Das Original der ausführlicheren Beschreibung fehlt, ist aber durch den Bundahišn erhalten.

2) Wir erinnern daran, daß das dreibeinige Tier sonst überall der bösen Schöpfung angehört: der dreibeinige Esel wäre für mich die erste Ausnahme, und ich glaube, man sieht wohl noch, wie gerade er aus der bösen Schöpfung in die gute übergehen konnte: das schwarze Roß trat in Iran an die Stelle des weißen.

3) Vgl. Brunnhofer, Vom Pontus bis zum Indus S. 20. Weiter: *Κασταλια* Tochter der Acheloos, der früher *Θεστιος* hieß, dazu

auf die Preisjungfrau wie auf die Sphinx (als *κητος*) passen würde.

Einen zweiten neugriechischen Nachklang von Oidipus finde ich in Hahns Griechischen Märchen N. 11 „Die Wette der drei Brüder mit dem Bartlosen". Hier ist der jüngste der 3 Brüder an einem Fuße lahm, und er ist es, der dem Bartlosen gegenüber die Wette gewinnt: ein lahmer Rätsellöser, der dem begegnenden Ochsenwagen zwar Gutes erweist, dabei aber seine Herde gewalttätig behandelt. Mag manchem der Anklang zu gering erscheinen, so sei das Märchen doch hier gebucht: es werden sich wohl Varianten finden, die eine festere Brücke schlagen lassen.

Der Mond als Rind, Jüngling, Roß ist nun ein mehr kosmologisches Bild trotz des Berichtes vom Kampfe der beiden Rosse mit einander. Fügen wir einen Abschweif ein über die Frage, ob dieses Bild auch im wirklichen Mythos vorkomme.

Friedrich Krauss (Sagen und Märchen der Südslaven Bd. I Nr. 80) erzählt ein Märchen, dessen Inhalt wir hier kurz wiedergeben.

Sieben Brüder suchen eine Mutter mit sieben Töchtern, um sich zu verheiraten. Beim Ausreiten wählt der Jüngste das magerste Roß, weil er weiß, daß es ein Wilapferd ist. Die Sieben treffen ein Weib, das mit 8 Stuten ackert und 8 Töchter zu haben angibt. Über Nacht schlägt die Alte ihren eigenen Töchtern und Pferden die Häupter ab, da der Jüngste, durch sein Zauberpferd belehrt, seine Brüder gewarnt hat und der aus dem Däumlingsmärchen bekannte Tausch (hier der Helme und Zügel) vorgenommen worden ist. Darauf entfliehen die Brüder, während die Alte noch schläft, und nur der Jüngste weckt sie und sagt ihr, was sie getan hat. Bei

---

Θεσταλος; *Καστωρ* und *Θεστωρ*; *Καλιστω* und *Τελεσθω*; *Κασσανδρος* und *Θερσανδρος*, auch *Κασανδρος* und *Θεσανδρος*; *Κασπερια* und *Θεσπεσιος*; *Καλχινια* und *Θελγινες* (*Τελχινες*).

ihrem Nachreiten auf der in ein Roß verwandelten Ofengabel erreicht sie ihn aber nicht mehr im Gebiete ihrer Macht und muß erfolglos umkehren. — An einem Kreuzwege trennen sich die Sechs von dem Jüngsten; dieser sieht erst 3 goldene Haare, dann 3 goldene Federn und endlich einen goldenen Hufbeschlag auf seinem Wege liegen, hebt alles auf gegen den Rat seines Rosses und wird eines Königs Stallknecht. Seine Neider entdecken die goldenen Dinge, die ihm im Stalle leuchten, und der König sendet ihn aus, das zu den Haaren passende Mädchen zu holen. Dieses ist die 8. Tochter jener Alten. Sie wird von dieser hinter 9 Zimmern verschlossen gehalten, und an jeder Türe hängt ein Glöckchen[1], das läutet, sobald jemand der Türe sich nähert. Mit Hülfe des Pferdes wird das goldhaarige Mädchen entführt. Nun sollen die 3 Enten geholt werden, von denen die 3 Goldfedern stammen und deren Besitzerin wieder die Alte ist. Die Entführung entspricht der ersten Flucht nach dem Tode der 7 Töchter, und diesmal tritt eines der bekannten Fluchtmotive auf, der Kamm, der sich in einen Wald verwandelt, und der hier allein schon ausreichen muß. Nun aber gilt es, das Pferd zu holen, von dem der goldene Hufbeschlag stammt. Die goldhaarige Jungfrau weigert sich nämlich, den Sohn des Königs zu heiraten, bevor sie das Pferd nicht habe. Von seinem eigenen Zauberpferde erfährt der Jüngling, daß das goldhufige Roß unter den Wilastuten weide. Der Jüngling soll nun für sich gute Bewirtung auf 9 Tage, für sein Roß reichliches Futter auf 9 Tage, überdies aber 9 Büffelhäute, 9 Knäuel Zwirnfaden, 9 Ahlen und 9 Nadeln, sowie 9 Scheffel Hirse verlangen. So kommt der Jüngling mit seinem Zauberpferde an den Meeresstrand, jenseit dessen der gesuchte Hengst sich befindet. Nun spielt sich Folgendes ab, von dem das Pferd seinen Herrn vorher unterrichtet: Der Jüngling steigt auf einen Baum, das Pferd in einen Graben. Da wiehert das Pferd, und nun

1) Vgl. dazu Afanassjew-Meyer S. 279.

kommt der fremde Hengst über das Meer geflogen, findet aber seinen Gegner nicht; und so auch zum zweiten Male. Als aber das Zauberpferd zum dritten Male gewiehert hatte und den Hengst wieder kommen sah, da fing es an zu laufen, der Hengst immer nach: sie gerieten hart an einander, und lange währte der Kampf, bis der Hengst dem Pferde 8 Büffelhäute herab riß. Da gewahrte der Jüngling, daß seinem Pferde rote, dem Hengste aber blaue Flammen aus den Augen drangen. Nun stieg er vom Baume herab und streute auf seines Pferdes Befehl die 9 Scheffel Hirse am Meeresgestade aus, damit die Stuten, wenn sie nach dem Hengste herüber kämen, sich damit aufhalten sollten. Er selbst bestieg den Hengst, entfloh, kam zur Königsstadt und setzte über die Stadtmauer, dann öffnete man das Tor, ließ auch die nachfolgenden Stuten ein, und diese beruhigten sich. — Zum Schlusse werden die Stuten gemolken, und die Goldhaarige erklärt, sie heirate nicht eher, als bis jemand in der kochenden Milch ein Bad genommen habe. Der Jüngling tut das mit Hülfe seines Zauberpferdes, das die Hitze in sich einzieht, und wird dreimal schöner als früher. Nun badet auch der Sohn des Königs, aber das Pferd läßt alle Hitze wieder in die Milch hinein, und der Königssohn stirbt, der Jüngling wird an seiner Stelle als Sohn angenommen und heiratet die Goldhaarige.

Dazu einige Bemerkungen.

Wer von historisch-philologischer Forschung herkommend an die Märchen heran tritt, pflegt die Bedeutung der Gestalt zu überschätzen, in der das Märchen aufgezeichnet worden ist. In Wahrheit ist diese Bedeutung gewöhnlich sehr gering. Solche Aufzeichnung ist kein literarischer Text, ist kein Aktenstück, kann aber teilweise zu einem solchen von größter Bedeutung werden, wenn sich einzelne Züge von ihm in Aufzeichnungen aus um Hunderte von Meilen entferntem Orte wieder finden. Die Aufzeichnung verhält sich zum nicht vorhandenen Originale etwa wie eine Skizze, oft wie eine aus der Erinnerung angefertigte, zu dem Gegenstande, den sie wieder-

gibt. Wie man im Stande wäre, aus 100 verschiedenen Abzeichnungen von verschiedener Hand ein Relief leidlich richtig zu konstruieren, auch wenn keine einzige Skizze von einem geschulten Zeichner vorläge, so gewinnen die Aufzeichnungen von Märchen erst ihren höheren Wert, je größer ihre Zahl wird. Wie eine einzelne Skizze des Reliefs an sich zwar schon recht wichtig, im Grunde genommen aber eigentlich ein großes Fragezeichen ist, so haben wir in einer Märchenniederschrift noch lange nicht das Märchen selbst, vielmehr nur eine Benachrichtigung, daß es vermutlich ein Märchen gebe, das die wesentlichen Züge der Niederschrift enthalte. Welche aber die wesentlichen seien, schon das kann nur die Vergleichung lehren, und sie allein gestattet uns auch, der Urform immer näher zu kommen. — Wer sich aber von Anfang an sagt, daß der Erzähler des Märchens doch immer manches weglassen, manches wieder zufügen werde, daß die Erzählungen in Wahrheit doch nur bei wenigen Erzählern feste Form und dann wohl noch lange nicht die gleiche wie beim vorherigen Überlieferer gewonnen haben, der dürfte dazu neigen, den Wert der Märchen überhaupt zu unterschätzen. Er wird sagen: wenn man nie wissen kann, was alt ist und was andererseits nur jüngste Zutat, was nützt dann das Märchen der Mythenforschung? Man darf aber getrost behaupten: wer das sagen kann, der kennt das Märchen nicht. Aus der Vergleichung ergibt sich eben, was jüngste Zutat ist, und aus der Vergleichung ergibt sich allmählich eine Genealogie der Einzelformen, so daß auch ältere „Zutaten“ dieser Art ausgeschaltet werden können. — Eine wirkliche Schwierigkeit zeigt sich an einer anderen Stelle. Oft scheinen zwei verschiedene Märchen mit einander verbunden, in einander verwebt zu sein. Ist hier die Verknüpfung das Jüngere, oder sind die Einzelmärchen vielmehr Bruchstücke von längeren[1]? Die Entscheidung

1) Letzteres scheint stark zu überwiegen; die Vergeßlichkeit ist sehr viel größer als der „Erfindungsgeist“.

über diese Frage ist z. T. nur ausnahmsweise möglich, nämlich, wo die beiden Teile eben völlig aus einander fallen.

Unser Märchen ist nicht gut erzählt, was an mehreren Stellen hervor tritt. Daß das Zauberpferd mit Hülfe der Fäden, Ahlen und Nadeln in die 9 Büffelhäute eingenäht wird, steht eigentlich gar nicht darin. Daß die Alte die Wila ist, der die Stuten gehören, steht auch nicht darin, und warum der Hengst über das Meer geflogen kommt, das weiß man wieder nicht. Die drei Federn und die 3 Enten sehen auch aus wie aus einer Spielform des Märchens als Dublette herein geraten, und von den 3 Fluchtmotiven ist nur eines erhalten, dagegen die Flucht zweimal erzählt, und zwar werden vor der ersten 7 Töchter und 8 Stuten getötet, obgleich das doch die gleichen sein sollten, die am Schlusse wieder auftreten; dazu kommt, daß die Stuten doch die Töchter der Wila selbst sein müssen und daß 6 Brüder auftreten, um wieder zu verschwinden. Das Märchen bei Krauss ist also zunächst nur ein Fragezeichen.

Bei G a a l - S t i e r (Ungarische Volksmärchen, Pesth 1857) enthält das erste Märchen („Die 6 Drachen“ — sonst eine Parallele zu Krauss I Nr. 34) von S. 10 an beachtenswerte Vergleichspunkte.

Die Alte hat 3 Stuten, das sind ihre eigenen Töchter; ihr dient der jüngste der 3 Brüder als Kutscher, und zwar zur Zufriedenheit, da Fisch, Ameise und ein l a h m e r Fuchs ihm helfen. Die 3 Töchter werden in Goldfische, rote Ameisen und Eier verwandelt, aber doch gehütet, und der Lohn ist ein kleines Fohlen samt Sattel und Zaume. Erst muß der Held das Fohlen tragen, dann trägt es ihn. Er findet seine Gattin (eine Andromeda) wieder, die ihm der weiße Ritter geraubt hatte, und entflieht mit ihr auf dem Fohlen. Da stampft das Roß des weißen Ritters, die Verfolgung beginnt, das Roß des Ritters w i e h e r t dem Fohlen zu, es möge warten. Das Fohlen aber wiehert: „Ich warte erst, wenn du zu mir gekommen bist“. Da warf das Roß den Reiter ab, daß

er tot war, das Fohlen wartete, und der Held setzte sich auf das Roß des weißen Ritters.

Daß die Stuten selbst die Töchter sind, also nicht noch neben diesen getötet werden können, belegt auch das 4. Märchen bei Erdélyi-Stier (Ungar. Sagen und Märchen, Berlin 1850) „Das kleine Zauberpferd“. Hier werden nur die Mädchen von der Alten getötet, die sie aus den Stuten entzaubert hatte. Wieder wird die Ofengabel in ein Roß verwandelt, und auf der Flucht werden Striegel, Bürste und Frieslappen verwendet (alle 3 als Wald erzeugend). Und zwar wird der Jüngste nicht von seinem eigentlichen Zauberpferde, das er vorher beim Dienste der Brüder in des Königs Stalle erhalten hatte, sondern von dem goldhaarigen Mädchen gewarnt, der jüngsten Tochter der Alten, und mit diesem entflieht er, während seine beiden Brüder sich neue Frauen suchen müssen.

Ebenda in Nr. 14 („Aschenbrödel“) hüten die 3 Brüder Trauben, und das gelingt nur dem Jüngsten, der eine Padde mit Kuchen füttert; sie gibt ihm dafür eine Gerte, und mit dieser zähmt er dann ein kupfernes, ein silbernes und ein goldenes Pferd, die die Trauben zerstampfen wollten. — Wer von einem Tannenstamme einen goldenen Rosmarin vom Rücken seines Pferdes aus erreichen kann, soll die Königstochter haben. Das gelingt dem Aschenbrödel auf dem kupfernen Rosse, und ebenso holt er auf dem silbernen einen goldenen Apfel und auf dem goldenen ein Seidentuch herunter und erhält die Königstochter. — Sehr zu beachten sind die Anmerkungen, die Stier S. 143 dazu macht, so besonders der Hinweis darauf, daß das Märchen „Vom dummen Wirrschopf“ bei E. Sommer seine Quelle in dem ungarischen haben wird. Die Pferde sind hier braun, weiß und schwarz und ein graues Männchen war ihr Herr; die Königstochter wird durch den Ritt auf den Glasberg gewonnen, den wir gleich noch aus dem Ungarischen kennen lernen werden, vielleicht sogar mitsamt dem grauen Männchen.

Aber auch die Zahlen sind im südslawischen Märchen

bei Krauss in Unordnung geraten. Sieben Brüder, 8 Töchter und Stuten, 3 Haare, 3 Federn, 9 Türen, Glöckchen, Tage, Häute, Knäuel, Ahlen, Nadeln, Scheffel. Die Neunzahl beherrscht das Märchen und selbst die 8 Stuten, zu denen der Hengst das Neunte bildet, sind noch nicht auf die Siebenzahl herab gesetzt. — Entsinnen wir uns, daß der dreibeinige Esel, dem doch der Hengst entsprechen soll, 9 Mäuler hat, so wird er wohl mit jedem eine Büffelhaut zerreißen. Es kommen, durch ihre Häute vertreten, also auch 9 Büffel im Märchen vor, also wohl eine Neunzahl je der Stiere, der Jünglinge und der Rosse.

Neben der Neunzahl der Jünglinge, die wir hier nur erschließen und die nur die Zerlegung des Einen in 9 Einzelwesen bedeuten würde, steht bei Gaal eine Dreizahl[1], natürlich in ganz anderer Bedeutung, und bei Erdélyi finden wir an ihrer Stelle wieder die Zwölfzahl der Brüder, Mädchen und Stuten (in Nr. 4), in Nr. 14 aber wieder die Dreizahl.

Übrigens gehen diese Märchen über in das vom „Goldhaarigen Gärtnersburschen“ (z. B. bei E. Sklarek: Ungarische Volksmärchen, Leipzig 1901, Nr. 14) oder vom „Eisenhans“ (Grimm Nr. 136). Ich habe in meinem Berliner Vortrage „Zur phrygischen Mythologie“ (gehalten am 16. 10. 07) gezeigt, daß wir es mit dem phrygischen Mythos von Midas zu tun haben, und da ich nach wie vor „Midas“ für die phrygische Form des Namens Mithras halte, was ich jetzt mit mehr Beispielen belegen kann als früher[2], so bleiben wir auch im selben Kreise, denn unser Held ist ja Miþra. Ich stehe heute nicht an, das bei Jung, „Leben und Sitten der Römer in der Kaiserzeit“ S. 138 wiedergegebene Relief (ein phrygischer Reiter mit dem Apfel in der Hand, unter dem Rosse Löwe

1) So auch im ehstnischen Märchen (Kreutzwald-Löwe S. 160ff.), im mingrelischen (Mourier S. 43) und im čečenischen (Semjonow S. 122ff.); auch S. 56ff. bei Mourier kommt das dreibeinige Pferd vor.

2) Vgl. Kuhns Zeitschrift XXXVI S. 566f. (1899) und OLZ 1902 Sp. 421ff. — Ich füge jetzt hinzu: *Αρταγνης* = Wr̥þraγna; *ατ-ταγος* gegenüber *τραγος*; vermutlich *Τιταν* = *Τριτων* (von Hoffmann-Kutschke gefunden); *šahap* = *σατραπης*.

und Schlange) viel mehr auf „Midas“ zu beziehen denn auf „Mithras“. — Bei Sklarek finden wir Striegel, Bürste und Wischer, Gold, Silber und Kupfer, den Tátos und S. 140 ein Motiv, das ich als Rudiment des alten Sehwettstreites ansprechen möchte. Es kehrt bei Erdélyi S. 30 wieder, aber in anderem Zusammenhange, was auf hohes Alter und rudimentäre Verwendung schließen läßt; seine Andeutung fehlt fast in keinem der hierher gehörigen Märchen und ist auch fast fester Bestandteil der „magischen Flucht.“

Bei Haltrich (Deutsche Volksmärchen aus dem Sachsenlande in Siebenbürgen, Nr. 10) weicht die Einleitung ab, das Zauberroß soll 8 Füße haben; gefunden werden eine kupferne, eine silberne und eine goldene Feder, und nachdem die 3 Vögel geholt sind, soll die schöne Meerjungfrau beschafft werden. Die will aber den König nicht heiraten, bevor sie nicht den Fohlenhengst aus ihrem Gestüte erhalten hat. Das uns interessierende Stück lautet möglichst wörtlich: Der Knabe ward wieder ganz betrübt, und wie er so in den Stall kam, fragte ihn wieder sein Roß, was ihm fehle. Er erzählte ihm von dem neuen Auftrage. „Geh zum Könige und verlange von ihm 12 Büffelhäute und 12 Pfund Harz, klebe diese zusammen und überzieh mich damit“. Als das geschehen war, sprach das Roß weiter: „Jetzt sitz auf mich und zieh ans Meer!“. Als sie da angekommen waren, sprach das Roß wieder: „Jetzt nimm meinen Halfter und verkriech dich; dann will ich den Hengst herbei locken und mit ihm kämpfen; wenn du siehst, daß er zur Erde fällt, so komm und lege ihm den Halfter an.“ Kaum hatte sich der Junge versteckt, so stampfte das Roß und wieherte. Auf einmal kam der Fohlenhengst herbei gerannt und schnaubte Feuer und Flammen; da fing der Kampf an; er durchbiß ein Büffelfell nach dem andern, als er aber das zwölfte durchbissen hatte, sank er vor Ermattung nieder; jetzt lief der Junge hinzu und legte ihm den Halfter an. „Nun schnell auf und davon!“ flüsterte ihm sein Roß zu. Der Junge schwang

sich auf, und der Fohlenhengst mußte aufstehen und rasch folgen. Da stampfte er einmal gewaltig und wieherte so laut, daß es dem Jungen durch Marg und Bein ging. Nach einiger Zeit sprach das Roß: „Sieh zurück, merkst du nichts?“ „Ich sehe eine Wolke aufsteigen.“ „Das ist das Gestüt; wenn es uns erreicht, so sind wir verloren, denn wir werden von ihm zertreten! Da stampfte der Fohlenhengst noch einmal und wieherte. „Sieh zurück!“ sprach das Roß. „Ich sehe schon die vielen Pferdehäupter“. Da rannten sie aus allen Kräften, und als sie durchs Schloßtor zogen, da stampfte der Fohlenhengst zum dritten Male und wieherte. Alsbald waren auch die Stuten da und kamen in den Schloßhof. — Der Schluß entspricht der vorigen Fassung.

Wir wollen hier gleich heraus heben, daß dieses Märchen uns vielleicht noch zeigen kann, welche Farbe das iranische Feuer *Wāzišta* gehabt hat. Wie nämlich hier das eine Roß Feuer schnaubt, so anderwärts das andere, und offenbar eben beide. Bei einem entsprechenden Feuerkampfe im ungar. Märchen vom Eisenláci siegt die blaue Flamme über die rote (Lácis Gegner hat 9 Köpfe!). Nun kämpft aber (nach dem Bundahišn) Tištrija gegen Apawarta[1] mit der Waffe des Feuers Wāzišta“, und das soll das „Blitzfeuer“ sein. Die ungarischen Märchen bestätigen also die iranische Überlieferung,

1) Wendidad XIX 40 wird der mit dem Feuer Wāzišta erschlagene Gegner *Spənǰaγrija* genannt, mit welchem dann der (Jašt 9, 31 genannte) *Spinǰauruška*, der Gegner eines *Wištāspa* verselbigt worden ist, und zwar schon in der Pahlawi-Übersetzung zu Jasna XVII 11, wo der Awestatext das Feuer Wāzišta erwähnt, und ebenso im Bundahišn, eben an der Stelle, aus der unsere obige Angabe stammt; hier ist der Name noch in „Aspənzarušk“ — oder wie zu lesen sein möge — verdreht. Es wird also schwer sein, die Etymologie des Namens zu geben, da wir ja dessen richtige Form offenbar noch nicht feststellen können. Schon der Name in Jašt 9, 31 ist in den Handschriften verschieden überliefert. Mir scheint es nicht so fern liegend, daß Tištrija den Beinamen „Wištāspa“ geführt hätte, hat er doch ebenso mit Rossen zu tun wie mit dem Wasser; dadurch könnte die Vermischung der Gestalten zu erklären sein. [Was *wišta* bedeutet, weiß ich nicht: Bartholomaes Deutung halte ich für sehr scharfsinnig und verfehlt.]

und umgekehrt; nach entsprechenden Erfahrungen bin ich überzeugt, daß hier das Märchen zähe die altüberlieferten Farben festgehalten hat, und ich wage die Ergänzung, daß Apawarta gleichfalls mit Feuer kämpfte[1], und zwar mit dem *Brzisawanha*.

Das Märchen beginnt bei Haltrich damit, daß der Vater gestorben ist und seinem Jungen nichts hinterlassen hat als sein Schwert. Dem Jungen begegnet ein alter Mann, der war auf einem Auge blind und sah auf dem anderen auch nicht recht, und bei diesem Manne tritt der Junge nun seinen Dienst an und erschlägt als Hirte 4 Drachen und deren Mutter, und aus dem Stalle des Alten, den er wieder sehend macht, erhält er das achtfüßige Roß. Das wäre also Odin-Wodan, übrigens mit einem Stiche ins Hymirhafte, und das Roß der Sleipnir. Trotz der Bedenken, die man vielleicht gerade bei Haltrich haben könnte, halte ich diese Anspielungen für echt und beim Erzähler für unbewußt, wenn auch der Aufzeichner dabei seine Gedanken gehabt haben muß. Der Sleipnir gehört hierher, und das konnte auch Haltrich noch nicht wissen. — Wir lernen wohl aus dieser Fassung, daß der Wiehernde nicht das Zauberroß, sondern der Hengst ist. Wir ersehen aus den 12 Pfund Harz, daß

1) Solcher Feuerkampf wird auch zwischen Gargaris und der Prinzessin (1001 Nacht, in der 14. N.) geführt. Da diesen Kampf in Europa an Stelle der Prinzessin der Prinz selbst zu führen pflegt, so dürfte zu beachten sein, daß dieser in 1001 N. einäugig ist oder wird. Das ist von Tištrija nicht überliefert, und ebenso wenig kenne ich es von einer seiner iranischen Dubletten, bzw. von den Reitern auf diesem Rosse. Aber der einäugige Odin reitet ja auf dem Sleipnir, und in diesem sehe ich eine Dublette vom Swadilfari, der mit dem in eine Stute verwandelten Loki zu tun hat. Die Verfolgung der Stute durch Swadilfari entspräche dem Kampfe in unseren ungarischen Märchen. Dann sollte aber der Glasberg = Asgard sein, und Tištrija sollte zugleich ein Zimmermann, ein Smidr, sein können. Natürlich ist *Tištrija* „sprachgesetzlich“ nicht mit *Twaštar* zu vereinigen, aber wer erklärt denn den Namen? Greifen wir auf die ältere Schriftform zurück, so würde diese ebenso gut eine spätere Schreibung *T[u]waštrija* gestatten. War das die richtige Form, die in der mündlichen Überlieferung zu *Tuštar* und *Tüštar* geworden war, so begriffe sich wohl, daß in den Händen der Masoreten ein *Tištrija* entstanden wäre.

die übrigen Neunzahlen in voriger Fassung nicht erst individuell aus der Zahl der Häute abgeleitet sind. Im übrigen hinkt der Hengst immer noch nicht, doch bestätigt sich das dreimalige Wiehern und der Meeresstrand als Ort des Kampfes. Der dreibeinige Esel steht im Meere Worukašam.

Bei Johann Grafen Mailáth (Magyarische Sagen und Märchen, Nr. 3) finden wir ein höchst verwunderliches Märchen „Die Königstöchter". Der Sammler berichtet dazu: „Die Grundzüge dieses Märchens sind aus zwei echt ungrischen Märchen." Er hat also zum mindesten das Gleiche getan, wie wir es schon aus der Grimmschen Sammlung kennen, ist aber offenbar wohl noch darüber hinaus gegangen, denn es scheint sehr fraglich, ob die beiden hier verarbeiteten Märchen unter einander überhaupt verwandt waren, und wenn er nicht die Namen der Gestalten selbst erfunden hat — sie sind italienisch —, so war mindestens das eine Märchen nicht „echt ungrisch". Wir werden kaum fehl gehen können, wenn wir die Episode mit dem Männchen[1], das seinen Kopf abnehmen kann, als dem einen Märchen zugehörig betrachten, den Rest aber dem eigentlichen Märchen zuweisen. Daß dieses nicht von Mailáth „erfunden" ist, kann wieder nur die Vergleichung zeigen; daß Echtes darin ist, sehen wir schon heute; wie weit es geht, werden weitere Spielformen wohl später noch zeigen, und um deren Hervorziehung zu erleichtern, geben wir den Inhalt in kurzen Strichen hier an, obgleich wir nur wenig davon brauchen.

König Paffus hat 3 Töchter, die goldhaarige Capellidoro, die silberhaarige Bianchetta und die eisenhaarige Nerabella. Die Fee Fanferina haßt ihn, weil er sie nicht heiratet, und hat ihm seinen Sohn Lindoro entführt. Seine Töchter schneiden sich die Haare ab, womit sie

1) Das könnte aber doch noch der Ameisenmann sein, der bei Hahn (Nr. 63) im griechischen Märchen vorkommt! Und dreibeinig ist das Männchen auch.

100 Jahre ihres Lebens opfern, und machen aus ihnen einen goldenen Helm, einen silbernen Schild und ein eisernes Schwert. Nun läßt der König einen großen Glasberg machen bis zum Balkone der Prinzessinnen hinauf, und oben lagen Helm, Schild und Schwert, und dabei standen die Prinzessinnen, um den Preis zu verteilen, denn es ward ein Turnier ausgeschrieben, weil man hoffte, Lindoro werde dadurch angelockt werden. Der lebt im Walde als Köhlerbube und findet nun einen Tátos, ein Wunderroß, das mit einem Vorderfuße in eine Schlinge geraten ist. Er befreit es, erwirbt es dadurch und findet in der Köhlerhütte den Goldprinzen, den Silberprinzen und den Eisenprinzen, die um Capellidoro, Bianchetta und Nerabella zu werben gekommen sind. Zugleich erfährt er, wie er in die Hütte gekommen war. Eine Fee hat dem Köhler eine Lilie zum Pflegen gegeben und in ihr lag das Knäblein. Nun ziehen die Vier zum Turniere, die drei Prinzen reiten über den Glasberg hinauf, erwerben je Helm, Schild und Schwert, und zwar, nachdem in den ersten 9 Tagen niemand das vermocht hatte. Da verkündet der Tátos dem Knaben, daß den 3 Prinzessinnen Gefahr drohe, und während die Prinzen diese beseitigen, rüstet er sich mit dem Helme, Schilde und Schwerte, die alle wie für ihn geschaffen sind, und nun erzählt ihm der Tátos, er müsse den gläsernen Berg hinauf reiten, und dabei drohe große Gefahr, denn ein wildes, starkes und listiges Ungetüm werde ihnen begegnen, und der Ausgang des Kampfes sei noch ungewiß. Daher soll er den Tátos in 7 Büffelhäute einnähen, und wenn er merke, daß sein Roß im Kampfe ermatte, dann soll er ihm ein Zauberbier ins rechte Ohr gießen. „Lindoro war kaum einige Schritte bergan, als ein Roß, das niemand zuvor gesehen, plötzlich neben ihm fortzuschreiten begann. Mit jedem Schritte wuchsen ihm ein paar neue Augen, bis es ihn endlich mit t a u s e n d A u g e n anglotzte, [und jedes Augenlid war scharf und lang wie eine Sense; es blinzelte unaufhörlich, und so oft ein Augenlid zufiel, hätte es eine Eiche

durchschnitten[1];] und oben saß ein Totengerippe mit 7 beweglichen Hirschgeweihen. Es erhub sich ein furchtbarer Kampf zwischen den Rossen und den Reitern. Prinz Lindoro sprengte fechtend immer vorwärts, als er aber fühlte, daß die 7 Büffelhäute durchschnitten waren und sein Tátos ermattete, goß er ihm das Bier in das Ohr, und mit ungeheurer Kraft setzte der Tátos über die schwarze Spiegeltafel, das Ungetüm ihm nach, aber mit dem hinteren linken Fuße traf es auf die schwarze Spiegeltafel, die Spiegeltafel brach und das Ungetüm und die Fee Fanferina — denn niemand anderes als sie war das Totengerippe — stürzten in die bodenlose Tiefe, indes Lindoro in den Armen des jubelnden Vaters und seiner liebenden Schwestern lag."

Bei Gaal-Stier heißt das 6. Märchen: „Die verwünschte Königstochter auf dem Glasberge".

Eine Königin verwünscht ihre Tochter samt dem königlichen Schlosse, daß niemand zu ihr kommen kann, der nicht erst drei Proben[2] bestanden habe. Das gelingt einem grünen Dragoner, der selbst ein halbes Dornröschen ist, der nun König wird, seine Königin aber verliert durch eine Alte, die ihm in einem Wirtshause eine Schlafnadel in die Kleider stecken läßt. Da verschwindet ihm seine Königin, da er dreimal den Schlaf nicht überwinden kann. Fahrende Schüler entdecken dann die Nadel und geben dem Könige den Rat, ein ganz schwarzes Roß zu beschaffen, schwarzes Sattelzeug, eine schwarze Rüstung und eine goldene Pistolenkugel. In dieser Rüstung erschießt der König die Alte, und sein Roß trägt ihn nun ans Meer, zum Wächter der halben Welt, und der schickt ihn in einer halb verfaulten Gondel zum Wächter der anderen Hälfte. In dessen Gebiete ist der Glasberg und auf ihm die Königin. — Wir hätten gleich an dieser Stelle beginnen können, indes kommt das Schlafmotiv auch sonst in Verbindung mit dem Glasberge

1) Dieses Stück halte ich dem sonstigen Stile nach für Zutat des Erzählers.

2) Eine Spielform der 3 Rätsel?

vor, und wir stehen wieder vor der Frage: „Bruchstück oder Verschmelzung zweier Märchen?“ — Nun wird noch einmal ein Rappe beschafft und eine schwarze Rüstung, der Rappe aber bekommt Demantnägel an seine goldenen Hufeisen[1]. Dann gelingt der erste Ritt auf den Glasberg, bei dem ein Goldtuch der Preis ist, beim zweiten ein goldner Apfel, dann der Ring der „Prinzessin“, wie sie hier wieder heißt. Beim zweiten Ritte sind Roß und Reiter gelb, beim dritten weiß. Nach dem dritten Ritte wird das Roß von einem der Soldaten, die den Reiter aufhalten sollen, in den Schenkel gestochen. Nun zieht der Sieger im Bettlerkleide zum königlichen Schlosse, in dem nunmehr die Prinzessin weilt, wird dort Küchenjunge, und es erfolgt in der üblichen Weise die Erkennung. Den Schluß übergehen wir, obgleich in ihm von einem unsichtbaren Knechte die Rede ist, der an das Männchen bei Mailáth erinnern könnte.

Bei Mailáth sind also die 3 Metallprinzen wohl nichts anderes als die 3 Erscheinungsformen des Haupthelden, der nun noch neben diese getreten ist. Der Schluß geht bei Mailáth wieder in jenen Blumenfeen-Stil über, der die ganze Erzählung durchzieht, in dem ausgeschalteten Stücke besonders hervor tritt und stark an den der entsprechenden französischen Märchen erinnert; mit dem eigentlichen Märchen hat er weiter nichts zu tun.

Die 7 Büffelhäute bestätigen nach dem oben Ausgeführten die Neunzahl der südslawischen Fassung gegenüber der siebenbürgischen Zwölfzahl. Die 3 metallhaarigen Prinzessinnen entsprechen den 3 goldenen Haaren, die also wohl auf 3 Königstöchter weisen, das Gold, Silber

1) Diese Diamantnägel dienen also dazu, dem Tiere auf dem Glase einen Halt zu schaffen. Es ist ein gutes Zeichen für Mailáth, daß er die drei Prinzen dem Köhler je einen Diamantnagel aus den Hufeisen ihrer Rosse zum Lohne für die Bewirtung geben läßt, dabei aber nicht beachtet, warum sie solche Nägel haben. Dieser Zug ist also bei ihm gerade auf dem Wege, „Rudiment“ zu werden; man denke sich die Demantnägel durch einen Nacherzähler in goldene umgewandelt! Bei Gaal-Stier aber ist die Wirkung und damit der Zweck der Diamantnägel noch ausgesprochen.

und Eisen der Gruppe Gold, Silber und Kupfer der siebenbürgischen Aufzeichnung. Wir lernen aber nun, daß sowohl mit dem einen Vorderfuße des Tátos als mit dem linken Hinterfuße des „Ungetüms" etwas nicht in Ordnung ist.

Nun wollen wir uns den dreibeinigen Esel noch einmal genau ansehen. Er hat 6 Augen und ein großes Horn, aus dem kleinere Hörner heraus wachsen, wie es scheint ihrer 4, von der Größe eines Kameles, eines Rosses, eines Stieres, eines Esels[1]. Das wären zwar nicht 1000 Augen, aber doch mehr als ein Pferd braucht, und das beschriebene „Horn" gibt doch wohl das Geweih eines Zehnenders[2] ab. Ob auf diesem Rosse nun wirklich eine „schwarze Fee" reitet, wird nicht so leicht zu entscheiden sein, bei Mailáth könnte sie unversehens hinein geraten sein. Doch verwandelt sich bei Krauss ja die Ofengabel der Alten in ein Roß, das dann vielleicht so viel Hörner hat wie die Gabel Zinken, und der Fee Fanferina entspräche die Wila. Wir wollen aber hinzu fügen, daß Nerabella von geharnischten Ameisen bedroht wird, jede mit 6 Händen, in jeder Hand 6 Schwerter. Sollte der sechsäugige Esel nicht 3 Häupter gehabt haben, an jedem 3 Mäuler? Jedenfalls ist dieses liebe Vieh recht theoretisch veranlagt, und die Zahlen scheinen an ihm fast echter und ursprünglicher als das, was sie zählen sollen.

Aus den 3 mir bisher bekannten Lesarten noch weitere Schlüsse abzuleiten, will ich mich gerne hüten. Wohl sind mir noch mehr Märchen bekannt, die zweifellos hier herein spielen, doch fehlen mir noch die Zwischenglieder, und ich werde jedem dankbar sein, der meine 3 Fassungen auf die Zwölfzahl erhöhen hilft. Daher will ich wenigstens buchen, was mir von verwandten Märchen gerade noch in die Hände kommt.

---

1) Bei der Korrektur werde ich zu dieser Stelle an Daniel 7, 8 erinnert.

2) Oder Neunenders — ein Geweih schwebt doch dem Schöpfer dieser Gestalt vor; sind nicht schon die großen Hörner doppelt zu nehmen?

Bei Afanassjew-Meyer Nr. 39 lebt über 3×9 Landen, im 3×10. Reiche ein Zar, dessen Schütze eine goldene Feder findet, nun den Feuervogel holen soll und mit Hülfe seines Pferdes auch fängt. Darauf muß er die Zarewna Wassilissa holen, über 3×9 Landen, am Ende der Welt, und zum dritten holt er deren Hochzeitskleid, das im blauen Meere unter einem Steine liegt. Dieses Kleid ist also als Motiv „Tištrija als goldenes Roß“[1], das schwarze aber ist hier — ein großer Krebs, dem das Roß den Huf auf den Hals setzt, und der überwundene Krebs schreit mit gewaltiger Stimme hin über das blaue Meer, daß alle Krebse herbei kommen, und dieses „Gestüt von Rückwärtsgängern“ holt das Brautkleid. Wassilissa aber will den Zaren nicht heiraten, bis der Schütze ein Bad in siedendem Wasser — also „Krebsmilch“ — genommen habe. Die Sache endigt wie bei der Stutenmilch.

Jetzt möchte ich gerne wissen, warum der Stier des Mithras von Skorpion, Ameise und Schlange gepeinigt wird, warum er vom Jünglinge rückwärts in die Höhle gezogen wird, warum Mithras als Schütze gegen den Stein schießt, aus dem Wasser heraus kömmt.

Ferner gehört zu dieser Geschichte Grimm Nr. 57, wo an Stelle des Zauberrosses der Fuchs steht, der ursprünglich ein fuchsfarbiges Pferd gewesen sein könnte (vgl. auch Grimm N. 126).

Wieder eine andere Gruppe ist durch Hahn (Griech. Märchen) Nr. 70 vertreten, d. h. durch das iranische Trita-Märchen. Hier werden für den Adler (als Luftroß) 40 Büffel zur Nahrung geschlachtet, als Rudiment kommt noch ein Roßhaar vor (S. 60), das der Jüngling anbrennt, um sogleich ein goldenes Roß zur Verfügung zu haben und zugleich das von der Schönen gewünschte Brautkleid; ja selbst der Kampf der beiden Rosse spiegelt sich in der (hier entstellten) Geschichte vom weißen und schwarzen Schafe noch einmal. Hier sind recht verschieden gestaltete Fassungen eines

1) Vgl. oben S. 56 das Roß mit dem goldenen Hufbeschlage, als Drittes neben den 3 Enten und dem Mädchen.

Märchens in eine Erzählung zusammen gezogen. Eine Lesart davon ist Afanassjew Nr. 40, das wir schon um der Glöckchen willen heran zogen, und in dem ein blinder Vater vorkommt.

Dazu gehört wieder Afanassjew Nr. 41 „Schimmel, Fuchs und Rappe", neben denen noch ein dreibeiniges Pferdchen erwähnt wird, das der Held aber tot schlägt, worauf er ihm die Haut abzieht; dann ruft er den Schimmel, der sogleich zur Stelle ist. Flammen lohen ihm aus den Augen, und Iwan steigt ihm in ein Ohr hinein[1], ißt und trinkt, kommt aus dem anderen Ohre wieder heraus und ist so schön geworden, daß ihn seine Brüder nicht wieder erkennen. Statt des Glasberg-Rittes muß hier das Bild der Zarewna hinter Holzstößen hervor gerissen werden. Iwan hat nur 2 Brüder, nicht sechs.

Weiter ab liegt das germanische Bild von Wodan auf dem hinkenden oder achtfüßigen Rosse mit seinen Verwandten (dem hinkenden Teufel oder Schmiede, dem nordischen Trollhasen usw.).

Auch der Mythos vom Sehwettstreite dürfte dazu gehören, erfordert aber eine besondere Behandlung.

Ich bitte nun nochmals, die obige Erklärung des Sphinx-Rätsels nicht darum ohne weiteres zur Seite zu schieben, weil der Nachweis dafür noch nicht zur Veröffentlichung reif ist, daß die überlieferten Rätsellösungen falsch zu sein pflegen und daß die richtigen auf den Mond sich beziehen[2]. Eines nach dem anderen: die Reihenfolge

1) Vgl. oben S. 66 das Zauberbier. Die Reise durch die Ohren ist in der russischen Überlieferung sehr verbreitet.

2) Ich erinnere hier noch an Angelo De Gubernatis-Hartmann: Die Thiere S. 23. Daß der Kuhhirte die Sonne sei, kann ich nicht glauben; der Hirte des Hörnerviehes ist überall der Mond, und er macht seinen Weg ebenso „fußlos" wie die Sonne. — Ich glaube aber auch nicht, daß der Vogel federlos, der Baum blattlos, die Frau mundlos in richtiger Deutung sich auf Schnee (Vogel) und Sonne (Frau) bezögen. Schon daß der blattlose Baum hier wirklich den im Winter entblätterten bezeichnen sollte, fiele aus dem Rahmen. Dem Bilde von

muß sich leider nach der Zeit richten, die erforderlich ist, den Stoff druckfertig zu gestalten. Für den Anfang ist Sammeln und Sichten die Aufgabe, die nun endlich erfüllt werden muß. Für die Auffassung der Rätsellösungen muß ich also vorläufig auf Leßmanns „Aufgaben und Ziele", S. 25ff. verweisen. Ich bin überzeugt, daß das Rätsel von Odin und Sleipnir in sehr engen Beziehungen zu dem der Sphinx steht. Vielleicht ist es nun doch kein Zufall, wenn neben das Rätsel vom Rosse das vom Rinde tritt, obgleich auch ich überzeugt bin, daß das Kuh-Rätsel eine Entstellung des anderen ist, gelinde gesagt, eine ergänzende Nachbildung.

Sollten wir nun in der iranischen Überlieferung den Aufschluß finden, warum Sleipnir 8 Füße hat? Wenn die beiden Rosse der dritten Mondwoche in eines zusammen fielen (durch Einrechnung der Epagomenen), mußte dieses dann nicht 8 Füße bekommen und auf einem Fuße hinken? Sollten wir dann nicht auch Belege dafür finden, daß der Sleipnir halb weiß, halb schwarz gedacht war? (vgl. Leßmann S. 46.)

Auf meine Bitte bin ich vom Schriftleiter unserer „Bibliothek" in liebenswürdigster Weise mit weiterem Stoffe versehen worden, reichlicher, als daß ich diese Nachträge selbst verarbeiten dürfte. Mag daher ein Nachtrag aus anderer Feder hier Raum finden, wohin er gehört.

Vogel und Weib auf dem Baume werden wir aber bald wieder begegnen: der Baum muß der Weltbaum sein, und dann kann das Rätsel nicht den Schnee meinen, der als „ein Vogel" auch schwer zu deuten wäre, zumal als ein federloser; man denke nur an das Bett der Frau Holle!

Nachträge.

Die folgenden Märchenauszüge haben vornehmlich den Zweck, weitere Belege für das Vorkommen des dreibeinigen Rosses im Mythos zu bringen. Das bekannteste Beispiel hierfür dürfte das Märchen vom „Eisenhans" bei Grimm (KHM Nr. 136) sein, auf das Hüsing S. 64 hingewiesen hat. Ich kann es mir ersparen, den Inhalt dieses Märchens anzugeben, da es jeder an Ort und Stelle nachlesen kann[1].

Das Pferd, auf dem der Held dieses Märchens in den Krieg zieht, wird erst beschrieben als auf einem Fuße lahmend, im weiteren Verlaufe des Märchens aber stets das „dreibeinige Pferd" genannt. Wir sind also berechtigt, das Hinken ohne weiteres mit der Dreibeinigkeit gleich zu setzen. Demnach dürfen wir auch folgendes Märchen aus dem Oriente, das Guillaume Spitta-Bey (Contes Arabes Modernes, Leide 1883, S. 152 Nr. XII) mitteilt, heran ziehen, zumal es mit dem „Eisenhans" vom IV.—VII. Abschnitte im großen und ganzen überein stimmt.

---

1) Durch die vergleichende Forschung lösen sich die Märchen nicht nur in Motivreihen auf, sondern innerhalb dieser langen Motivreihen schließen sich kürzere zu ziemlich festen Gruppen zusammen, die als Einheiten auch in Märchen verschiedener Typen vorzukommen pflegen.

Das Märchen vom „Eisenhans" zerlegt sich so in folgende Abschnitte:

I. Die Gefangennahme des Wilden Mannes.
II. Die Befreiung des Wilden Mannes durch den Königssohn.
III. Der Königssohn als Hüter des Goldbrunnens.
IV. Der Königssohn als Küchenjunge und Gärtnerbursche.
V. Der Königssohn als unerkannter Helfer — im Kriege.
VI. Die Gattenwahl.
VII. Die Erkennung.

Ein Sultan hat einen Sohn, Muhammed den Schlauen, der gleichzeitig mit dem Fohlen einer rassigen Stute geboren ist. Der Knabe liebt sein Fohlen sehr. Der Sultan heiratet nach dem Tode der Mutter des Knaben, die gleichzeitig mit der Mutter des Füllens stirbt, eine Sklavin. Diese hat einen Liebhaber, einen Juden. Aus Furcht, von Muhammed verraten zu werden, verschwören sie sich, den Knaben zu vergiften. Dieser aber wird über das, was vorbereitet wird, von seinem Freunde, dem Pferde, unterrichtet. Als seine Stiefmutter ihm zu essen vorsetzt, setzt er die Schüssel einer Katze vor, die davon kostet und stirbt. Die Stiefmutter salbt sich hierauf mit einer Salbe, die ihr der Jude gibt, und stellt sich krank. Der Jude, der sich für einen Arzt ausgibt, sagt, das einzige Heilmittel sei das Herz eines rassigen Fohlens. Bevor man sein Roß tötet, erlangt Muhammed die Erlaubnis, es noch einmal zu besteigen. Kaum ist er im diamantengeschmückten Sattel, als das Pferd davon jagt und verschwindet. In einem benachbarten Königreiche angekommen, steigt er ab, kauft einem Armen ganz zerrissene Kleider ab, die er anzieht, legt seine eigenen auf den Rücken seines Pferdes und nimmt von diesem Abschied, nachdem es ihm einen Feuerstein und eins seiner Haare gegeben hat mit der Aufforderung, es zu verbrennen, wenn er jemals seine Hülfe nötig hat. Muhammed tritt bei dem Obergärtner des Königs in Dienst. Er muß den Ochsen antreiben, der das Wasserrad dreht. Eines Tages wünscht er sein Pferd zu sehen; er verbrennt das Haar, das Pferd erscheint, und Muhammed galoppiert, prächtig gekleidet, quer durch den Garten. Die jüngste der 7 Töchter des Königs bemerkt ihn und verliebt sich in den schönen jungen Mann. Als der Obergärtner den Muhammed wegen der Verwüstung des Gartens an einen Baum bindet und schlagen will, bewahrt sie ihn durch ihre Fürsprache davor. Sie gibt ihm jeden Tag einen Kuchen und ein Huhn. Ihren Schwestern setzt sie in den Kopf, den König zu bitten, sie zu verheiraten, damit sie nicht versauerten. Der König läßt bekannt machen, daß alle Männer der Stadt vor dem Schlosse der Mädchen vorbei ziehen sollen. Die 6 ältesten Prinzessinnen werfen ihr Taschentuch auf Männer, die ihnen gefallen; die jüngste wirft das ihrige auf niemanden. Der König fragt, ob niemand in der Stadt bleibe. Man sagt ihm, es bleibe noch ein armer Knabe, der das Wasserrad im Garten drehe. Man führt ihn herbei, und die Prinzessin wirft ihr Taschentuch auf ihn. Der König läßt die beiden in ein Zimmer einschließen und erkrankt aus Betrübnis über diese Wahl. Die Ärzte verordnen ihm Milch einer jungen Bärin in der Haut einer güsten Bärin. Die 6 Schwiegersöhne steigen zu Pferde, um sie zu holen. Auch Muhammed zieht aus auf einer hinkenden Stute, die er sich von einem Müller geborgt hat, unter dem Spotte der Einwohner der Stadt. Draußen ruft er sein Roß herbei und befiehlt ihm, ein ungeheuer großes Lager aufzuschlagen, ganz gefüllt mit Bärinnen. Es geschieht in einem Augenblicke, und Muhammed befindet sich in einem ganz goldenen, mit Perlen bestickten Zelte. Die 6 Schwiegersöhne des Königs kommen dort vorüber und bitten Muhammed, den sie nicht erkennen, um Milch einer jungen Bärin in einer Bärenhaut. Muhammed sagt ihnen, er werde ihnen welche geben, wenn sie einwilligen, daß er

jedem von ihnen einen Kreis und einen Stab (Ring und Stab als Zeichen der Unterwerfung) auf den Hintern brennt. Sie willigen ein, und Muhammed gibt ihnen Milch einer alten Bärin in der Haut einer alten Bärin. Er selbst nimmt Milch einer jungen Bärin, die zum ersten Male geworfen hat, und tut sie in die Haut einer jungfräulichen Bärin. Dann kehrt er auf der hinkenden Stute unter dem Gespötte der Städter heim. Die von ihm gebrachte Milch allein heilt den König. — Ein Krieg bricht aus. Muhammed leiht sich wieder von dem Müller die hinkende Stute. In dem Augenblicke, als das Heer des Königs zu weichen beginnt, kommt Muhammed auf seinem eigenen Rosse an, das Feuer aus allen Haaren sprüht. Er tötet 1 Drittel der Feinde, am folgenden Tage das 2. Drittel, der König begegnet ihm und steckt ihm seinen Ring an den Finger, und Muhammed verschwindet. Am 3. Tage tötet er den Rest der Feinde. Während er heimkehrt, wird er am Arme verwundet; der König verbindet die Wunde mit seinem Taschentuche, und Muhammed verschwindet wieder. Heimgekehrt, schläft er ein. Der König tritt ein und erkennt seinen Ring und sein Taschentuch. Muhammed enthüllt, was er ist, und wird mit der Tochter, die noch Jungfrau ist, verheiratet. Alsdann kehrt er in sein eigenes Königreich zurück, wird, da sein Vater gestorben ist, König und läßt seine Stiefmutter und den Juden verbrennen [1].

Der Hauptunterschied zum Eisenhans ist abgesehen von der ganz anderen Einleitung und davon, daß das Fohlen die Rolle des Wilden Mannes übernimmt, der, daß die Gattenwahl vor der heimlichen Hülfe stattfindet. Für uns von Bedeutung ist hauptsächlich, daß der Prinz zu dieser wieder auf einem hinkenden Rosse, diesmal auf einer hinkenden Stute, die er sich von einem Müller geliehen hat, auszieht.

Diesem Märchen auffallend ähnlich ist ein epirotisches bei Hahn (Griechische und albanesische Märchen Nr. 6).

Hier tritt der Jude schon vor der Geburt des Helden auf. Er heilt nämlich die Unfruchtbarkeit der Königin durch einen Apfel, den

1). Das Märchen besteht also aus folgenden Abschnitten:
- I. Prinz, gleichzeitig mit einem Fohlen geboren.
- II. Der Prinz entzieht sich dadurch, daß er auf diesem Fohlen entflieht, der Verfolgung durch die Stiefmutter.
- III. Der Prinz als Gärtnerbursche.
- IV. Die Gattenwahl.
- V. Der Prinz als unerkannter Helfer
  - a) gegen die Krankheit des Königs,
  - b) im Kriege.
- VI. Die Erkennung.

sie ißt, und dessen Schalen sie in einen Stall wirft, wo sie von einer Stute verzehrt werden. Und nun bekommt die Königin einen Sohn und die Stute zu gleicher Zeit ein Füllen. Danach zieht der König in den Krieg und bleibt lange weg. Inzwischen hat der Prinz nicht unter den Verfolgungen einer Stiefmutter, sondern unter denen der eigenen Mutter zu leiden. Sie schenkt dem Juden ihre Liebe und geht auf dessen Wunsch darauf aus, den Knaben bei Seite zu schaffen. Aber dieser genießt auf des Füllens Warnung hin weder das vergiftete Brot, noch den vergifteten Wein, noch legt er sich in das Bett, in das die Königin vergiftete Nadeln gesteckt hat. Nach der Rückkehr des Königs stellt sich die Mutter hier wie die Stiefmutter dort krank, und der Jude erklärt, sie könne nur geheilt werden durch die Leber des Prinzen bzw. nach Var. 1 durch die Eingeweide des Fohlens. Der Prinz erbittet von seinem Vater, daß man ihm, bevor man ihn bzw. sein Roß tötet, vorher drei Anzüge — den 1. wie der Himmel mit seinen Sternen, den 2. wie der Frühling mit seinen Blumen, den 3. wie das Meer mit seinen Wogen — bzw. nach Var. 1 einen goldenen Anzug und einen goldenen Sattel mache, und daß er in diesen Anzügen dreimal um das Schloß herum reiten dürfe. Beim dritten Ritte entflieht er. Dann zieht er über den Anzug mit dem Himmel und seinen Sternen bzw. über den goldenen einen alten Kittel und setzt eine schwarze Mütze auf, reißt hierauf dem Pferde ein Haar aus dem Schweife, nimmt ihm den Zaum ab und trennt sich von ihm. Nun verdingt er sich wie der Prinz des vorigen Märchens als Gärtner und lenkt in der gleichen Weise wie dieser die Aufmerksamkeit der jüngsten der drei Töchter des Königs auf sich. Bald darauf schickt der König die älteste Tochter in den Garten, ihm eine Melone zu holen. Sie bringt ihm eine überreife, und als er sich darüber beklagt, erwidert sie: „Ebenso überreif bin ich; verheirate mich!" Ebenso verfährt die zweite, erst die dritte bringt ihm eine schöne Melone, und als er sie hierauf für heiratsfähig erklärt, merkt er, daß auch sie einen Mann wünscht.

Dieser Teil der Erzählung ist in dem Märchen bei Spitta bereits stark verblaßt und nur noch hinter den Worten „*Notre père va nous faire aigrir*" dunkel zu erkennen. Die Gattenwahl geschieht bei Hahn durch Werfen von Goldäpfeln. Die jüngste wirft den ihrigen dreimal hinter einander auf den Gärtner und erhält ihn zum Manne. — Danach wird der König blind. Die Ärzte erklären, nur das Wasser des Lebens könne ihn heilen. Als die Gatten der beiden ältesten Töchter danach ausziehen, begleitet sie der Königssohn auf einem hinkenden Pferde, das er aus dem Stalle des Königs genommen hat. Mit ihm bleibt er absichtlich im ersten besten Sumpfe stecken, brennt aber, als er die Schwäger außer Sicht weiß, das Schweifhaar seines Pferdes an und reitet,

glänzend ausgerüstet, zur Quelle des Wassers des Lebens. Auf der Rückkehr verkauft er den Schwägern dafür, daß sie sich vom Hufe seines Pferdes auf den Hintern zeichnen lassen, statt der Flasche mit dem Lebenswasser eine solche mit gewöhnlichem Wasser, das die Blindheit des Königs nicht heilt. Alsdann heilt er selber seinen Schwiegervater, läßt sich von ihm eine goldgepflasterte Straße von seiner Hütte bis zum Königspalaste bauen und zeigt ihm die Knechtschaftszeichen, die er seinen Schwägern aufgedrückt hat, worauf er alleiniger Erbe des Reiches wird.

Var. 2 bei Hahn setzt an Stelle des Juden als Spenders des Fruchtbarkeitsapfels einen Drakos. Dieser entspricht aber auch zugleich dem Eisenhans des deutschen Volksmärchens, insofern als er dem Knaben ein Verbot erteilt, das dieser bricht, wobei auch wieder der Goldfinger den Verräter spielt. Auch der Held dieser Variante begleitet seine Schwäger auf einem lahmen Pferde, als diese nach der Milch der Hirschkuh ausziehen, durch die die Augenkrankheit des Königs geheilt werden soll. Diese Variante steht aber dem Märchen bei Spitta insofern näher, als danach der Jüngling auch bei einem Kriegszuge den unerkannten Helden spielt, diesmal freilich nicht auf einem lahmen Pferde, sondern auf einem einäugigen — ein Parallelismus, der für die mythologische Forschung noch von Wichtigkeit werden dürfte. Die Erkennung wird wie bei Spitta durch das Taschentuch des Königs herbei geführt.

Wir gehen über zu einem deutschen Volksmärchen bei Johannes Wilhelm Wolf (Deutsche Hausmärchen, Göttingen und Leipzig 1851, S. 269 „Das treue Füllchen").

Hans, ein Held nach Art des „jungen Riesen" (Grimm, KHM Nr. 90) geht, nachdem er seine Kräfte an 2 Riesen erprobt hat, hinein ins Riesenland, findet dort ein schönes Schloß und im Stalle 3 Pferde: 1. einen Schimmel, 2. einen Rappen und 3. einen Braunen. Der Schimmel fordert ihn auf, sich auf ihn zu setzen und auf den gläsernen Berg zu reiten. Hans folgt der Aufforderung, der Schimmel hinkt und schnappt aber zum Erbarmen, und Hans wird, als er durch das vor dem gläsernen Berge liegende Dorf reitet, von Jung und Alt verlacht. Am Fuße des Berges schüttelt sich der Schimmel dreimal, so-

fort hört sein Hinken auf, und Hans hat plötzlich eine goldene Rüstung und einen goldenen Helm und ein mächtiges Schwert. Oben auf dem Berge wird ein großes Turnier abgehalten, in dem Hans siegt. Er enteilt aber, als der König ihn bewillkommnen will. Am 2. Tage reitet Hans auf dem Braunen, am 3. auf dem Rappen. Sonst verläuft alles wie am 1. Tage. Nur haut am 3. Tage, als Hans davon sprengen will, der König nach ihm mit seinem Schwerte. Die Spitze der Waffe bleibt in Hansens harter Haut stecken, und an ihr wird er dann erkannt und hierauf mit der Königstochter verheiratet. Er erhält einen Sohn und der Schimmel zu gleicher Zeit ein Füllen. Die Erzählung wird jetzt beinahe gleich Hahn Nr. 6. Die junge Königin, die Gemahlin Hansens, begeht während der Abwesenheit ihres Gatten Ehebruch mit einem Juden. Sie haben Furcht, daß der Knabe sie verrät, und setzen ihm daher zuerst einen vergifteten Trank vor, den er aber auf den Rat des treuen Füllchens einer Katze zu trinken gibt, die davon zerplatzt. Ebenso bewahrt ihn dasselbe davor, daß er ein von 99 Schneidern angefertigtes, Tod bringendes Gewand (*Nessosgewand*) anzieht, dessen Gefährlichkeit er am Haushunde erprobt. Der sich krank stellenden Mutter soll nun erst die Zunge des Knaben, dann die Zunge des Schimmelfüllens als Heilmittel gereicht werden. Der Knabe erbittet sich von Hans, vorher noch dreimal auf dem Füllen um das Schloß herum reiten zu dürfen. Da erhebt es sich plötzlich mit ihm in die Luft. Der Knabe wird in einem Königsschlosse erst Pferdeputzer, dann Gärtner. Da erblickt ihn die Königstochter, wie er einmal sein Kettchen schüttelt, dadurch seinen Schimmel herbei ruft und nun auf ihm in strahlender Rüstung im Garten umher reitet. Sie verliebt sich in ihn und erbittet ihn vom Vater als Gatten. Sie erhält ihn, muß aber im Hinkelhause (Hühnerhause) mit ihm wohnen. Ein Krieg bricht aus. Alle müssen ins Feld ziehen, auch der Gärtnerbursche. Er erhält vom Könige ein h i n k e n d e s P f e r d, ein hölzernes Schwert und eine Flinte ohne Hahn und bricht, so ausgerüstet, unter dem Gespötte aller auf. Er reitet aber in einen Wald, bindet dort den lahmen Gaul an und ruft das Schimmelfüllen herbei, auf dem er zum Heere zurück kehrt mit einer Waffe, vor der alles fällt, wenn er sie schwingt. Durch sein Eingreifen verschafft er seinem Schwiegervater den Sieg, wird aber verwundet. Der König verbindet ihn eigenhändig mit seinem Taschentuche, in das die Königskrone gestickt ist. Dann verschwindet der Jüngling, vertauscht im Walde wieder das Schimmelfüllen mit dem lahmen Gaule und reitet unter dem Gespötte aller heim. Dort wird er an dem Tuche als Sieger erkannt. Als aber der König sein Spotten und seine Härte gegen seine Tochter wieder gut machen will, schwingt der Jüngling seine Frau hinter sich aufs Schimmelfüllen und fort geht's in die Lüfte. Auf einer Waldwiese läßt er sich nieder, schlägt dort dem Schimmel auf sein Geheiß den Kopf ab. Da spaltet sich der Berg, es entsteht ein großes Schloß, ein großer Garten und hinter diesem eine schöne Stadt. Der Prinz und seine Frau werden König und Königin.

Dieses Märchen besteht also deutlich aus 2 Teilen, die einander sehr ähnlich sehen, der Geschichte des Vaters

und der des Sohnes, aber nur auf letztere paßt eigentlich die Überschrift „das treue Füllchen“, und sie zeigt eine so auffallende Ähnlichkeit mit Hahn Nr. 6 und Spitta-Bey Nr. 12, daß wir bei ihr nicht länger zu verweilen brauchen. In der Geschichte des Vaters handelt es sich diesmal nicht um ein hinkendes Roß, sondern um drei verschiedene, einen hinkenden Schimmel, einen hinkenden Braunen und einen hinkenden Rappen, und der Held vertauscht nicht mehr das hinkende gegen ein normal gehendes bzw. gegen ein Wunderroß, sondern das hinkende verwandelt sich selber in ein solches, sobald es den Glasberg unter den Füßen fühlt. Die Erwähnung dieses aber verbindet das Märchen mit dem von Hüsing besprochenen bei Gaal-Stier Nr. 6.

Mit dem „Eisenhans“ wieder näher verwandt ist folgendes lothringische Märchen, dessen Kenntnis wir Emmanuel Cosquin (Contes Populaires de Lorraine, Paris, I, S. 133 Nr. XII) verdanken.

Ein König verbietet vor einer Reise seinem Sohne ein bestimmtes Zimmer. Der Knabe öffnet es und findet darin einen goldenen Springbrunnen. Er taucht seinen Finger hinein, der golden wird, und den er darum verbindet. Am Abend kömmt der Vater zurück und erkennt den Ungehorsam des Sohnes, reist aber nach Wiederholung des Verbotes wieder ab. Der Sohn übertritt es wieder und vergoldet diesmal Kleider und Haare. Dann geht er in den Stall des Vaters, in dem 2 sprechende Rosse, Moreau und Bayard, stehen. Moreau läuft 18, Bayard nur 15 Meilen mit einem Schritte. Bayard ist aber klüger, und darum entflieht der Prinz auf ihm. Der Vater verfolgt ihn auf dem Moreau. Als der Verfolger ganz nahe ist, wirft der Verfolgte auf den Rat Bayards hinter sich 1. einen Schwamm, aus dem ein großer Wald, 2. einen Striegel, aus dem ein großer Fluß, und 3. einen Stein, der zu einem aus lauter Rasiermessern bestehenden Gebirge wird. Das letzte Hindernis zwingt den Vater, die Verfolgung aufzugeben. Hierauf vertauscht der Prinz seine goldenen Kleider gegen die armseligen eines ihm begegnenden Knaben und bedeckt seinen Kopf mit einer Blase. Dann vermietet er sich bei einem Könige als Küchenjunge und erhält, da er seine Blase immer auf dem Kopfe behält, den Spitznamen „Grindkopf“. Der König hat 3 Töchter. Sie wählen sich Gatten durch Werfen je eines goldenen Apfels. Die 1. bekommt einen Buckligen, die 2. einen Krummen und die 3. den Grindkopf, dessen wahre Beschaffenheit sie aber kennt, da sie ihn einmal sein Goldhaar kämmen gesehen hat. Danach wird der Schwiegervater krank und kann nur geheilt werden durch 3 Töpfe ungarischen Wassers. Die 3 Schwieger-

söhne machen sich auf, sie zu holen, der 3., unser Königssohn, auf einem dreibeinigen Pferde (*cheval à trois jambes*), das ihm der König auf Fürbitte seiner Tochter zur Verfügung stellt. Auf ihm reitet er in den Wald, in dem er Bayard zurück gelassen hat; bei diesem findet er die 3 Töpfe ungarischen Wassers, verkauft sie aber auf dem Heimwege in einer Herberge seinen Schwägern gegen 100 Ahlenstiche in ihre Hinteren. Danach bricht ein Krieg aus. Wieder erhält der Grindkopf auf Fürsprache seiner Frau das dreibeinige Roß, reitet aber auf ihm wieder in den Wald zu Bayard und besteigt diesen, nachdem er seine Goldkleider angelegt hat. Auf ihm erficht er seinem Schwiegervater den Sieg über seinen eigenen, des Grindkopfs, Vater. Neuer Krieg. Wieder gewinnt der Grindkopf auf gleiche Weise den Sieg. Der König braucht noch zwei Töpfe ungarischen Wassers. Der Grindkopf holt sie wie beim ersten Male vom Bayard und verkauft sie wieder am gleichen Orte seinen Schwägern, diesmal gegen die beiden goldenen Äpfel, die ihnen die Königstöchter bei der Gattenwahl zugeworfen haben. Ein dritter Krieg bricht aus. Der Grindkopf entscheidet ihn wie den ersten und zweiten zu Gunsten seines Schwiegervaters, wird aber von diesem, als er nach der Schlacht davon sprengen will, mit der Lanze am Schenkel verwundet. Der König verkündet, daß der Sieger eine große Belohnung erhalten soll. Viele zerbrechen sich eine Lanze im Schenkel, werden aber als Betrüger entlarvt. Im Schenkel des Grindkopfes wird die rechte Lanzenspitze gefunden [1], seine Schwäger werden mit Fußtritten davon gejagt. Der König schließt endlich Frieden mit dem Vater des Prinzen [2].

Bisher war der Held dieser Märchen höchstens viermal auf dreibeinigem bzw. lahmem Rosse ausgerückt. Der Franzose stellt einen neuen Rekord auf durch fünfmaligen Auszug. Freilich sieht der vierte so aus wie eine bloße Wiederholung des ersten. Die Verfolgung des vom Sohne gerittenen Bayard, der natürlich derselbe ist wie der

---

1) Vgl. hierzu die bekannte Volkssage von Robert dem Teufel, deren zweiter Teil überhaupt in diesen Typus hinein gehört, und die ich nur nicht in den Text mit aufgenommen habe, weil in den mir bekannten Fassungen das dreibeinige Roß nicht vorkömmt.

2) Das Märchen besteht also aus folgenden Abschnitten:
I. Zweimaliges Übertreten eines Verbotes des Vaters (vgl. den II. und den III. Abschnitt des „Eisenhans".
II. „Magische Flucht".
III. Der Königssohn als Küchenjunge.
IV. Gattenwahl.
V. Der Königssohn als unerkannter Helfer
a) zweimal als Holer des Lebenswassers,
b) dreimal im Kriege
VI. Erkennung.

Bayard der alten fränkischen Heldensage, durch den vom Vater gerittenen Moreau im II. Abschnitte ähnelt der Verfolgung des Zauberrosses durch den Fohlenhengst bei Krauss I Nr. 80 und durch das Roß des weißen Ritters bei Gaal-Stier Nr. 1, und die drei Gegenstände der „magischen Flucht“ sind hier sämtlich verwertet. Der Held dieses Märchens kämpft wie *Οιδιπους* gegen seinen Vater. Der Kampf findet hier dreimal statt, und jedesmal zieht der Sohn zu ihm auf einem dreibeinigen Rosse aus[1].

Mit diesem lothringischen Märchen stimmt nun ein tirolisches bei Zingerle (Tirols Volksdichtungen, Innsbruck 1852, I, S. 192 Nr. 32 „Goldener“) im Gange der Ereignisse ziemlich überein.

Ein armer Knabe wird von einer alten Frau in Dienst genommen. Er muß das Feuer unter ihrem Kessel schüren, darf aber 1. nicht in den Kessel hinein sehen, 2. ein neben dem Herde stehendes Kästchen nicht öffnen. Die Frau kömmt bloß jährlich einmal, nach dem Rechten zu sehen und den Knaben abzulohnen. 3 Jahre hält er die 2 Verbote. Im 4. taucht er den Finger in den Kessel hinein und umwindet den golden gewordenen mit Leinwand, öffnet das Kästchen und findet in ihm ein Zauberbuch, das ihm alle seine Wünsche zu befriedigen verspricht. Kaum hat er es in die Tasche gesteckt, als die alte Frau erscheint, ihn fort jagt und ihm auch noch den Kessel an den Kopf wirft, wovon er goldfarbene Haare bekömmt. Er bedeckt sie mit einer Baumrinde und verdingt sich in einem Königsschlosse zuerst als Schäfer. Als aber die Schafe vortrefflich unter ihm gedeihen (Jakob!), wird er zum Gärtner befördert. Nun blühen und wachsen die Blumen auf einmal wunderbar. Die Königstochter erblickt einmal sein schönes goldenes Haar und verliebt sich in ihn. Als der König ihr einen Gemahl geben will, wählt sie den Gärtnerburschen, erhält ihn, wird aber zur Küchenmagd erniedrigt. Krieg bricht aus. Goldener bittet um die Erlaubnis, mit ins Feld zu rücken. Der König gibt ihm ein „Pferd, das nur drei Füße hatte“, und ein Schwert, das um und um vom Roste zerfressen war. Unter dem Gespötte des ganzen Heeres reitet Goldener im Nachtrabe, bleibt aber schließlich mit seinem Pferde im Sumpfe stecken. Inzwischen entspinnt sich die Schlacht. Da wünscht sich Goldener mit Hülfe seines Zauberbuches ein schönes Pferd und gute Waffen, und mit diesen erringt er seinem Schwiegervater den Sieg. Der König wirft ihm aber, als er davon reiten will, sein Schwert nach[2]

1) Vgl. Hüsing S. 68.

2) Vermutlich eine Verwirrung zwischen zwei Überlieferungen, vgl. das vorige Märchen, wo dem Helden eine Lanze nachgeworfen, und bei Wolf S. 269, wo er mit einem Schwerte verwundet wird.

und verwundet ihn an der Ferse. Die Spitze bleibt drin stecken. Goldener reitet zum Sumpfe zurück, besteigt dort wieder den dreibeinigen Gaul. Das Heer zieht an ihm vorüber und verlacht ihn aufs neue. Zwei Tage später reitet er ein, wird aber an der Schwertspitze als Sieger erkannt und Erbe des Königreiches.

In diesem Märchen hinken also bei der Rückkehr beide, Reiter und Reittier, jener aus einem ähnlichen Grunde wie *Φιλοκτητης*, so daß wir die über *Οιδιπους* ausgesprochene Vermutung vielleicht dahin erweitern können, daß auch bei ihm beides der Fall gewesen sein könnte.

Die bisher besprochenen Märchen gehören nach Hüsing S. 61 sämtlich dem Midas-Typus an. Der Held hat ein ihm befreundetes Roß, das ihm in allen Notlagen wunderbare Hülfe leiht. Auch Mephistopheles ist in der deutschen Volkssage ein Zauberpferd, das durch seine Fähigkeit, durch die Luft zu reiten, dem Faust alle Schätze und Herrlichkeiten der Welt verschafft, und auch Mephisto hinkt. Zwischen Faust und Mephistopheles besteht aber ein Blutbund, wie ihn Odin und Loki in der Urzeit geschlossen haben, und Odins Roß Sleipnir ist ein Abkömmlung Lokis, d. h. doch wohl ursprünglich Loki selbst. Viele germanische und wohl auch arische Gottheiten haben ihr besonderes Reittier gehabt, und das Verhältnis zwischen ihm und ihnen dürfte immer das gleiche gewesen sein.

An Stelle des hülfreichen Pferdes steht auch im Märchen häufig ein anderer Vierfüßler, z. B. ein „gestiefelter Kater“, ein anderer in einem englischen Volksmärchen bei Joseph Jacobs (More English Fairy Tales Nr. 79 „The little bull-calf“).

Ein kleiner armer Knabe erhält von seinem Vater ein kleines Stierkalb. Dann stirbt der Vater, und der Knabe bekömmt einen Stiefvater, der zu ihm sagt: „Wenn du das Stierkalb ins Haus bringst, töte ich es.“ Der Knabe füttert das Tier jeden Tag mit Gerstenbrote. Als er das an diesem Tage wieder tut, rät ihm ein alter Mann, mit dem Stierkalbe in die Fremde zu gehen und sein Glück zu suchen. Das geschieht. Am Abende des folgenden Tages erbettelt der Knabe in dem Hause eines Pächters eine Brotkruste, die er mit dem Stierkalbe teilt, und in einem anderen Hause einen Käse, den er auch mit ihm teilen will. Das Stierkalb lehnt ihn aber ab und sagt: „Wir

kommen in einen Urwald, wo Tiger, Leoparden, Wölfe, Affen und ein feuriger Drache hausen. Ich werde sie alle töten, aber der feurige Drache wird mich töten. Klimm auf einen Baum. Dorthin kommen nur die Affen, vor denen rettet dich dein Käse. Wenn ich getötet bin, geht der feurige Drache weg. Dann decke mich ab und nimm meine Blase(!) heraus. Die blas voll Luft, mit der wirst du alles töten, was du triffst, so auch den Drachen. Schneid ihm dann die Zunge heraus.“ Der Knabe gehorcht. Als die Affen heran kommen, sagt er, den Käse in der Hand zerdrückend: „Ich werde eure Herzen wie diesen Kieselstein zerquetschen,“ worauf die Affen fliehen. Der Stier tötet inzwischen alle wilden Tiere, wird aber vom Drachen getötet. Als der Drache verschwunden ist, klettert der Knabe vom Baume, nimmt die Blase des Stieres und geht weiter. Da sieht er eine Königstochter, die mit ihren Haaren an einen Pfahl gebunden ist (*Andromeda*). Er löst sie und tötet den Drachen, der ihm aber den Zeigefinger abbeißt. Er schneidet ihm die Zunge heraus. Die Königstochter bindet einen Diamantring in des Knaben Haar, dann trennen sie sich. Der alte König kömmt, und seine Tochter erzählt ihm, wie sie gerettet wurde. Er läßt verkünden: „Wer des feurigen Drachen Zunge und der Prinzessin Diamantring vorweist und ohne Zeigefinger ist, erhält meine Tochter zur Frau und wird Erbe des Königreiches.“ Viele Edelleute kommen ohne Zeigefinger, mit Diamantring und Tierzungen, keiner aber mit einer Drachenzunge. Der kleine Knabe kömmt, zerlumpt und verwahrlost. Die Königstochter wirft ein Auge auf ihn, aber der König vertreibt ihn. Neue Edelleute kommen wie vordem, endlich auch wieder der Knabe, ein wenig besser gekleidet. Er zeigt den Diamantring mit der Prinzessin Namen und die Zunge des feurigen Drachen. Er bekömmt die Königstochter und das Reich. Sein Stiefvater kömmt und will ihn anerkennen, wird aber abgewiesen.

Der Held dieses Märchens wartet also den Kampf zwischen dem Stiere und dem Drachen ebenso auf einem Baume ab wie der des Märchens bei Krauss I, Nr. 80 den Kampf zwischen dem Zauberrosse und dem Fohlenhengste auf einem Baume abwartet. Wenn er in seinem eigenen Kampfe gegen den Drachen den Zeigefinger verliert, so dürfte zu beachten sein, daß er dadurch neunfingerig wird. Die Helden der bisher besprochenen Märchen waren zwar zehnfingerig, der 10. Finger — vermutlich auch der Zeigefinger — schied aber als goldener aus der Reihe der übrigen aus. Das sind Neunzahlen, die dem, der auf mythische Zahlen überhaupt fahndet, leicht entgehen könnten. In einem keltischen Märchen bei Jeremiah Curtin (Myths and Folk-Lore of Ireland, London, S. 32), das sonst dem Typus des „alten Burschen“ ange-

hört (vgl. Friedrich Kreutzwald, Esthnische Märchen, Halle 1869 Nr. 14), ermöglicht die „Meisterjungfrau" ihrem Liebhaber das Ersteigen des 900 Fuß hohen gläsernen Baumes dadurch, daß sie sich von ihm schlachten läßt. Die einzelnen Knochen muß er hierbei als Stufen benützen, sie reichen gerade bis auf die Spitze des Baumes. Dann muß er sie alle wieder abnehmen; dabei vergißt er aber ein Knöchlein, und das Mädchen hat nach ihrer Wiederbelebung nur noch 9 Zehen[1]. Im übrigen erinnert das Schlachten und Wiederzusammensetzen und -lebendig machen nicht nur an die gleiche Operation im „Bruder Lustig" bei Grimm (KHM Nr. 81), sondern auch an die, die Thor auf der Fahrt zu Utgard- Loki im Hause des Bauern mit seinen Böcken vornimmt, wobei dem einen von ihnen durch Thialfi, den Sohn des Bauern, ein Schenkelknochen zerbrochen wird, weshalb er von nun an hinkt. Das erhärtet die eben über die Götter und ihre Reit- bzw. Zugtiere ausgesprochene Mutmaßung. — Der Kampf zwischen Stier und Drachen endet hier mit dem Tode des Stieres, und der Drache findet gleich darauf selber seinen Tod. Eine merkwürdige Umkehrung davon finden wir in folgender „Lokalsage" bei Joh. Jac. Scheuchzer (Naturgeschichte des Schweitzerlandes, aufs neue hgg. von Joh. Georg Sulzern I, Zürich 1746, S. 5—6).

„Ein Alpler, wie die Urner und Engelberger vorgeben, soll ein gewisses Schaf von seiner Herde so sehr geliebet haben, daß er es nach christlichem Gebrauch (eine zu lesen und zu hören erschröckliche Sach) getauffet habe. Was geschieht? Es wird aus gerechtem Gericht Gottes dieses Schaf in ein so grausames Ungeheuer verwandelt, welches Tag und Nacht dem übrigen allda weydenden Viehe so zugesetzet, daß endlich diese Alpen zu einer öden Wildnuß, und von dem Gotteshaus Engelberg an das Löbl. Ort Uri um einen geringen Werth verkauffet worden. Diesem unwerthen Gast abzukommen, haben die Urner aus Einrathen eines fahrenden Schulers (von welcher Zaubergesellschaft Wagenseil Per. Juvenil. Synops. Geograph. p. 101 berichtet, daß sie zu Salamanca in Spanien von dem Teufel selbst, als ihrem Professore,

1) Ebenso wie Aurwandil, nachdem ihn Thor aus Jötunheim in einem Korbe über die Eliwagar getragen hat. Dabei hat nämlich eine seiner Zehen unten aus dem Korbe heraus gelugt und ist erfroren, und diese hat Thor abgebrochen und an den Himmel geworfen vgl. Edda übers. v. Gering S. 361.

unterrichtet worden) ein Kalb 9 Jahre nach einander mit Milch ernehret, das erste Jahr zwar von einer Kuhe, das andere von zweyen, das dritte von dreyen, und so fort; nach verflossenen 9 Jahren aber, durch eine reine Jungfrau, in diese öden Surner Alpen führen lassen. Sobald dieser kalberische Stier dort ankommen, sey ein so scharffes Gefecht zwischen ihm und dem Gespenst vorgefallen, daß der überwindende Stier nach geendigtem Kampf in vollem Schweiß aus dem vorbeifließenden Bach (welcher daher Stierenbach heißet) mit solcher hitziger Begierd getrunken, daß er darüber auf der Stelle todt geblieben. Wer diese Fabel nicht glauben will, dem zeigen die Alpler nicht nur den sogenannten Stierengaden in der Alp Waldnacht, in welchem der Stier mit Milch ernähret worden, sondern auch die Merckmahl seiner Klauen, welche er in währendem seinem Streit dem harten Stein eingepräget hat."

Hier findet also gleichfalls ein Kampf zwischen einem Stiere und einem Drachen statt — denn einen solchen dürfen wir hinter dem „Gespenste" suchen. — Diesmal aber endet der Kampf mit dem Siege des Stieres, wiewohl auch er wieder wie dort der Drache kurz darauf selber stirbt. Und wenn dieser Stier zuletzt durch die Milch von 9 Kühen getränkt wird, so erhält umgekehrt der Drache die gleiche Nahrung in dem englischen Volksmärchen „The Lambton Worm" bei Jacobs (a. a. O. Nr. 85). Das Ungeheuer wird hier freilich nicht von einem Stier getötet, sondern von einem Manne, Jung-Lambton, der sich durch seinen leidenschaftlichen Hang zum Fischen ähnlich wie der „wilde Jäger" durch seinen leidenschaftlichen Hang zum Jagen vergangen und dadurch die Plage des Drachen über sein Land gebracht hat[1].

Es kommt zunächst einmal darauf an, allen nur erreichbaren Stoff, der mit einer mythologischen Frage

---

1) Der Drachentöter ist hier übrigens vor dem Kampfe verpflichtet worden, das erste Wesen, das ihm auf der Rückkehr vom Kampfplatze begegnet, zu töten (*Jeptah-Gelübde*). Wenn er das nicht tue, werde in seiner Familie in 3 × 3 Generationen keiner in seinem Bette sterben. Er hat darum angeordnet, daß ihm sein Hund entgegen geschickt werde. Diese Anordnung ist aber vergessen, und der erste, der ihm entgegen tritt, ist sein Vater. Wohl tötet Jung Lambton noch seinen Hund, aber das Gelübde ist gebrochen, und die Weissagung geht in Erfüllung. — Jung Lambton hätte also, weil seine Anordnung vergessen wurde, eigentlich seinen Vater töten müssen, wie Theseus dadurch, daß er die mit dem Vater getroffene Verabredung selber vergißt, diesen wirklich — wenn auch unwissentlich — tötet.

wie der von Hüsing aufgestellten nur irgendwie zusammen hängt, zu sammeln. Ich schließe darum noch folgendes englische Trita-Märchen an (bei Jacobs a. a. O. Nr. 71), obwohl es bereits weiter ab zu liegen scheint.

Der König von England und seine 3 Söhne.

Der König von England wird krank und kann nur geheilt werden durch goldene Äpfel aus fernem Lande. Seine 3 Söhne ziehen aus, sie zu holen. Bei einem Kreuzwege trennen sie sich und versprechen einander, dort nach bestimmter Zeit wieder zusammen zu treffen. Valentin geht zur Rechten, Oliver gerade aus und Jack zur Linken. Jack, der jüngste, kömmt schließlich zu einem alten Hause nahe einem großen Walde. Ein alter Mann, der an der Türe sitzt, begrüßt ihn als Königssohn und fordert ihn auf, hier zu rasten. Als Jack ihn fragt, woher er ihn kenne, antwortet er: „Ich weiß nicht nur, wer du bist, sondern auch, was du suchst. Du wirst heute Nacht in meinem Bette durch Schlangen und Frösche belästigt werden, rühre dich nicht; sonst wirst du in ein eben solches Tier verwandelt.“ Jack befolgt die Warnung. Am andern Morgen gibt ihm der Alte ein frisches Roß und ein Knäuel Garn (Parizadäh). Das wirft Jack zwischen die Ohren des Pferdes, und fort geht es, schneller als der Wind, zum Hause des älteren Bruders des Greises. Dieser ist noch häßlicher als der erste. Sein Haar ist lang und grau, seine Zähne ragen aus dem Munde, seine Zehen- und Fingernägel sind seit vielen 1000 Jahren unbeschnitten (der Derwisch des Parizadäh-Märchens!). Jack wird von ihm gerade so aufgenommen wie vom ersten Greise, wird in der Nacht wieder gebissen und gestochen, erhält am Morgen wieder ein frisches Roß und ein Knäuel Garn und gelangt so zum dritten, ältesten Bruder, der kaum laufen kann vor der Länge seiner Haare, seiner Finger- und Zehennägel. Dieser sagt zu Jack: „Heute Nacht hast du Ruhe. Morgen kommst du zu einem großen, von schwarzem Wasser umgebenen Schlosse. Bind dein Pferd an einen Baum. Auf dem Wasser wirst du 3 weiße Schwäne sehen; denen sage: „Schwäne, tragt mich hinüber im Namen des Greifen vom Grünwalde.“ Das Schloß hat drei Eingänge (offenbar hinter einander; alle drei sind zu durchschreiten), der erste bewacht von 4 Riesen mit gezogenen Schwertern, der zweite von Löwen, der dritte von Schlangen und Drachen. Du mußt genau um 1 Uhr im Schlosse sein und es genau um 2 Uhr verlassen. Während dieser Zeit schlafen alle diese Wesen. Beachte sie nicht. Geh zur Rechten, die Treppe hinab, durch die Küche und durch die Türe zur Linken in den Garten. Dort findest du die goldenen Äpfel. Kehr' um und ruf am Eingange die Schwäne. Hörst du auf der Rückkehr Stimmen hinter dir, so kehr' dich nicht um (Parizadäh). Bei mir hört die Verfolgung auf.“ Am Morgen sagt der Alte noch: „Siehst du im Schlosse ein hübsches Mädchen, so halt dich nicht lange bei ihr auf, sonst wirst du in ein Ungeheuer verwandelt.“ Es kommt alles, wie der Greis gesagt. Nur geht Jack erst treppauf und findet in einem Schlafzimmer

ein schönes junges Mädchen schlafend. Er tauscht mit ihm Strumpfband, goldene Uhr und Taschentuch und küßt es dann. Rechtzeitig erreicht er sein Roß und gelangt, ohne sich umzudrehen, zu des ältesten Greises Hause, der ihn mit den Worten empfängt: „Viele Königssöhne vor dir sind im Schlosse verschwunden. Du hast den Zauber gebrochen.“ Jack schlägt dem Greise auf seinen Wunsch das Haupt ab und wirft es in einen Brunnen. Ein schöner junger Mann springt daraus hervor, und das Haus verwandelt sich in ein von einem Garten umgebenes schönes Schloß. Danach kömmt Jack hinter einander zu den beiden andern Greisen, in deren Betten er nun nicht mehr gequält wird, und entzaubert sie wie den ersten. Am Kreuzwege legt sich Jack schlafen, die Äpfel unterm Kopfe. Während dessen kommen Valentin und Oliver, vertauschen die Äpfel mit anderen und bringen die Wunderäpfel nach London; der Vater wird durch sie geheilt. Später trifft Jack ein und reicht dem Vater seine Äpfel. Dieser glaubt, daß er durch sie vergiftet werden solle. Er übergibt darum Jack dem Henker. Dieser hat aber Mitleid mit ihm, fährt ihn in einen Wald und überläßt ihn dort seinem Schicksale. Es erscheint ein großer, zottiger Bär, hinkend auf 3 Beinen. Jack flüchtet vor ihm auf einen Baum, wird aber von ihm herab gerufen. Der Bär führt Jack zu seinen Zelten. Dort sind Mädchen, die bei ihrem Anblicke ausrufen: „Dort kömmt Jubal mit einem jungen Herrn.“ Der Bär wirft sein Fell ab und entpuppt sich als ein schöner junger Mann, Jack verlebt bei ihm fröhliche Tage, nur getrübt durch den Gedanken, daß er seiner Geliebten goldene Uhr verloren hat. Eines Tages findet er sie hangend auf dem Baume, auf den er vor dem dreibeinigen Bären geflohen war. — Als die Prinzessin die Vertauschung ihres Strumpfbandes, ihrer goldenen Uhr und ihres Taschentuches bemerkte, segelte sie mit einem großen Heere nach England. In London fragt sie den Valentin: „Warst du im Schlosse von Melvales?“ — „Ja.“ — „Dann geh über dieses Taschentuch, ohne zu straucheln.“ Kaum setzt er seinen Fuß darauf, als er hinstürzt und das Bein bricht[1]. Er wird von ihren Wachen gefangen genommen. Ebenso ergeht es dem zweiten. Das Mädchen fragt den König: „Hast du noch einen dritten Sohn?“ Der König läßt den Henker rufen. Dieser erklärt, daß Jack noch lebe. Zwei Eilboten treffen Jack, wie er gerade die Uhr vom Baume holt. Er und Jubal kommen nach London. Jack besteht die Taschentuchprobe. Das Paar besucht die 3 Brüder, die Jack zum Schlosse von Melvales gewiesen haben, und heiratet.

Auch Grimm hat bereits die Dreibeinigkeit als eine beachtenswerte Eigentümlichkeit gewisser mythologischer

1) Vgl. Chr. F. Gellerts „Der Bauer und sein Sohn“, das nach Burghard Waldis' Erzählung „Vom lügenhaften Jüngling“ gedichtet ist. Die Probe, wer der wahre Befreier des Mädchens sei, geschieht in andern Märchen vermittels einer mit Teppichen, Stickereien und dgl. belegten oder einer goldgepflasterten Straße, die ja auch bei Hahn Nr. 6 erwähnt ist. Die falschen Bräutigame meiden sie, nur der rechte reitet auf ihr entlang, vgl. J. W. Wolf a. a. O. S. 63.

Wesen betrachtet, und wenn wir bereits ausgesprochen haben, daß viele germanische und wohl auch arische Gottheiten ihr besonderes Reittier gehabt haben, das mehrfach ein hinkendes gewesen sein dürfte, so gewinnt es um so mehr Bedeutung, wenn er in der „Deutschen Mythologie (II, S. 704) aus Arnkiel (1,55) den schleswigschen Aberglauben anführt, „daß in pestzeiten die Hel auf dreibeinigem pferde umreite und menschen würge; wenn dann bei nächtlicher weile hunde bellen und heulen (weil hunde geistersichtig sind), heiße es: ‚die Hel ist bei den hunden‘, wenn die seuche aufhöre: ‚die Hel ist verjagt‘, wenn ein todkranker genese: ‚er hat sich mit der Hel abgefunden.‘“

Heinrich Leßmann.

3.

Die iranische Überlieferung.

Der Baum, aus dem die einzelnen Stämme der Iranier hervor gewachsen sind, hat nicht auf dem Hochlande von Iran gestanden. Dieses Land hat seinen Namen von den „Arija“, — aus dem Genetive des Plurals *Ārijān* ist „Ērān“, später „Īrān“, heute z. T. schon „Īrūn“ geworden, und nach diesem Namen des Landes nennen wir wieder seine Bevölkerung, soweit sie eine arische Sprache spricht, „Iranier“. Das Verhältnis ist also das gleiche wie bei „Angeln“, „Engelland“ und „Engländern“. Schon in alter Zeit standen im Lande Arier und Anarier, *Anārijaka*, einander gegenüber. Die iranischen Haupt-Stämme im engeren Sinne waren die „Pārsa“, die mit ihnen ursprünglich wohl zusammen gehörenden „Pārthawa“ und die „Māda“, deren Name wahrscheinlich ebenso aus **Mādawa* verkürzt ist[1] wie der der Pārsa aus **Pārsawa*. Die Griechen sagten *Περσαι, Παρθοι* und *Μαδοι* (oder *Μηδοι*), kennen aber neben *Παρθοι* auch die Form *Παρθυαιοι*.

Ist Māda aus „Mādawa“ verkürzt, dann wird der Name schwerlich etwas anderes bedeuten als die „Met-Trinker“, ein ursprünglicher Spitzname, den noch heute

1) Ebenso steht *Μαλλοι* für *Māllawa, Μαγοι* für *Maguša* und vermutlich auch *Pārsa* für **Pārsawa*, Kurzformen, die nicht erst die Griechen geschaffen haben. Die *Parsua* der Assyrer halte ich für den westlichen Teil der Stämme, deren alter Gesamtname „Pārthawa“ war; das *th* ging bei dieser Gruppe, in der ich die Stammväter der Perser sehe, in den Spiranten *þ* und weiter in *s* über, sodaß die Perser schließlich Wörter mit ursprünglichem *s* mit ihrem *þ*-Zeichen schrieben.

ein Volk im Kaukasos führt, und zwar dürfte dahinter eine Anspielung auf einen Kultus stecken. Mehrere Deutungen gestattet der Name der Parther, der in den iranischen Keilschriften nicht „Parþawa“ sondern *Parthowa* zu lesen ist[1]. Der Name „Parsua“, den die Assyrer nordwestlich von den Māda seit 836 kennen, verklingt dort um 690; er kommt in Sinacheribs Prisma-Inschrift V 31 zwar noch vor, aber als Landname, der sich erhalten haben konnte, nachdem die Hauptmasse des Stammes längst das Land verlassen hätte, und das geschah wohl gegen Ausgang des 8. Jahrhunderts, in Folge der Kämpfe mit Sarrukin und des Erstarkens der Mada. Um 550 tritt dann der Name Parsa im Süden auf, und zwar bei einer Dynastie, die um 630 in Elam sich fest gesetzt hatte. Vor 650 sind Perser in der Persis kaum denkbar. Dieser Zug von Nord-Westen nach Süd-Osten gewinnt aber sehr an Wahrscheinlichkeit, wenn wir uns die Geschichte der iranischen Einwanderung an der Hand der Karte Irans klar zu machen suchen. Noch heute ist der Südosten des Hochlandes nicht von Iraniern, sondern von Brahui besetzt und der ganze Südrand ist nicht persisch bis auf wenige Hafenstädte. Die Balučen kamen aus Kirman, wo sie vor 1000 Jahren noch saßen (vgl. Spiegel, Er. Alt. I S. 334). Im östlichen Afghanistan saßen um 500 v. Chr. Inder; daß im westlichen je Iranier (im engeren Sinne) gesessen hätten, ist durch nichts belegbar, wohl aber hatten die r̥gwedischen Inder mit Parthern und deren Nachbarn zu tun und scheinen auch die Länder am Hamun-See inne gehabt zu haben. Da die Drawida wegen ihrer sprachlichen Berührungen mit altaischen Völkern früher diesen näher gewohnt haben müssen, werden sie von den Indern nach Indien gedrängt worden

1) Wie die elamische und babylonische Übersetzung lehren, ist awa = *owa*, aja = *eja* zu lesen: Parthowa, Hōmowarga, Margowa, Bāgejādiš, Darējawoš (*Δαρειαιος*). In Bag. I 58 scheint jetzt S-i-ka[-u-ku]-wa-t-i-š (*Sikōkuwatiš*) die einleuchtendste Lesung zu sein (elamisch *Šikokumatiš*, babylonisch *Sik-uḫ-umatti*"); sollte man an Jašt 19, 4 mit seinem Berge *Kūkahuš* denken dürfen?

sein. Auch bei den Indern, denen wir um 1400 v. Chr. etwa in Armenien begegnen, ist offenbar die Wanderrichtung die gleiche gewesen wie bei den Iraniern. Alles drängt nach Osten, so die indische Kultur, so heute noch die Afghanen und Balučen, so ehemals die Kirmanier, und wenn einst Inder dort saßen, wo wir später die Parther finden, Hapirti dort, wo später das Stammland der Perser ist, dann gewißlich auch Parther und Perser. Das Einbruchsgebiet für die Iranier ist unzweifelhaft Azärbäiǰān, das die gleichen Grabfunde aufweist, wie die „Osseten"-Gräber des Kaukasos-Gebietes sie geliefert haben. Durch den Kaukasos führte der Weg nach Iran schon nach Herodotos' Angaben, und die Befestigung von Därbänd und die gesamte Sorgfalt der Sassanidenzeit, mit der die Kaukasos-Pässe gehütet wurden — wie oft vergebens! —, deutet auf denselben Weg der Wanderung, den heute die Russen betreten haben. Nördlich und südlich der mittleren Pässe von Dariäl sitzen heute noch die Neu-Saken, die Osseten, als lebendige Denkmäler für den Bericht der Griechen vom Einbruche der Saken, der auch nach den assyrischen Quellen nur aus dieser Richtung erfolgt sein kann. Betrachten wir die Geographie des Landes, dann sind von Azärbäiǰan aus nur zwei Wege möglich: nach Osten über Tehran, nach Süden am Zagros entlang nach Südosten. Was wir an historischen Daten besitzen, gliedert sich dem ein, ohne irgend einen Einspruch zu erheben. Weiter können wir dieser Frage hier nicht folgen, nur wollen wir noch die Tatsache streifen, daß die Sage vom Aždahak durch den ganzen Kaukasos verbreitet ist, wohin schon die Griechen ihren Prometheus versetzen, daß sie aber in Iran nach dem Elburz-Gebirge verlegt wird, der Haraburzati, während im Kaukasos der Bergname Elbrus sich findet. Diese Sage kehrt bei Griechen und Germanen in reichlichen Varianten wieder, während sie für Indien knapp noch nachweisbar ist, in weit abliegenden Fassungen.

Wollen wir also die iranische Überlieferung in Zusammenhang mit denen der europäischen Arier bringen,

so haben wir zunächst die Iranier aus Transkaukasien, das sie nur durchwandert haben, nach den Gebieten nördlich des Kaukasos zurück zu verlegen, wo ihre Hauptmasse, die wir uns freilich nicht erheblich zu denken haben werden, wohl um 1500 v. Chr. noch gesessen hat. Ob wir gut täten, ihre Sprache zu dieser Zeit schon als „iranisch“ zu bezeichnen, ist eine andere Frage. Sie wird natürlich von derjenigen, die sich nachmals zur wedischen auswuchs, dialektisch verschieden gewesen sein, ob aber die später charakteristischen Lautgesetze bereits galten, ist sehr zu bezweifeln. Die früher so genannte „Arische Periode“ wird der Amarna-Zeit ziemlich nahe wohl nach Armenien fallen, und es wird die natürliche Kaukasos-Mauer gewesen sein, die den iranischen Keim zwang, zwei Blätter zu treiben: ein europäisches und ein asiatisches „Iraniertum“; das letztere blieb in engerer Fühlung mit dem Wedisch-arischen, das erstere mit den Slawen, Germanen und Phrygern Europas.

Dieses europäische Keimblatt ist für die Anschließung der iranischen Überlieferung an die der größeren Masse der Arier das wichtigere. Neben den eigentlichen Iraniern hat sich hier ein ursprünglicheres Volk gleicher Art erhalten, dessen Sprache bald mindestens ebenso weit vom Iranischen absteht wie dieses vom Sanskrit, allerdings in anderer Weise. Ein Teil dieser „Europäer“ ist dann, wohl etwa seit 700 v. Chr., gleichfalls durch den Kaukasos nach Asien gelangt, möglicher Weise aber zugleich ein weiterer um den Kaspi-See herum nach Sogdiana und von da später nach „Sakastan“ an den Hamun-See und weiter nach Indien. Und Perser und Inder nennen diese Stämme mit dem gleichen Namen Saken, wie die Perser den europäischen Teil in Süd-Rußland bezeichneten; ich hoffe allmählich nachweisen zu können, daß diese Saken auch sprachlich eine durch bestimmte Lautgesetze und Wortbedeutungen charakterisierte Einheit bildeten, von Olbia bis nach Indien. Die Auffindung einer kentom-Sprache in Mittelasien verliert dadurch auch alles Verblüffende: es handelt sich um eine

späte Wanderung der Saken, denen sich natürlich manche europäische Nachbarstämme angeschlossen haben werden. Unwillkürlich rät man auf Donau-Kelten, deren Schwarmzeit wohl in die gleiche Periode fallen mag.

Wir würden also mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß seit der neuen Gruppierung: Iranier — Saken — Inder — nunmehr von Osten her Mythenstoffe, die den europäischen weit näher standen, von neuem zu den eigentlichen Iraniern, vielleicht gar zu den Indern, gelangt wären. Die östlichen Saken werden leicht iranisiert worden sein, wurden wohl in kurzer Zeit fanatische Mazdajasna und tüchtigere Krieger als ihre westlichen Nachbarn, deren nächste, die Parther, natürlich viele sakische Elemente aufgenommen haben werden, so daß die Parther einen *sermo inter Scythicum Medicumque medius et utrimque mixtus* (Justinus XLI 2) haben mochten. Daß es die Saken waren, die der iranischen Kulturwelt wie ein Gürtel nach Norden vorgelagert, ihre eigenen wie eigentlich iranische Überlieferungen an ihre altaischen Nachbarn weiter gaben, bedarf wohl weiter keines Beweises, denn *Ζαλμοξις* ist sakisch, Ohrmazd aber iranisch.

Nun hat Bernhard Munkácsi (in der Keleti Szemle V [1904] S. 304ff.) gezeigt, daß die Magyaren specifisch-sakische Wörter aufgenommen haben, und setzt den ältesten historisch nachweisbaren Wohnsitz der Magyaren „nordwestlich vom Kaukasus in den Steppen zwischen den Flüssen Wolga, Terek und Kuban“ an. Südlich davon die Hauptmasse der (sakischen) Alanen.

Damit verlieren wohl auch die iranischen Stoffe in den ungarischen Märchen den Rest von Verwunderlichem, den sie für manchen etwa noch besaßen: es sind Entlehnungen aus dem Sakischen. Gleich den Ungarn haben aber auch die Slawen zahlreiche iranische und darunter auch ausgesprochen sakische Wörter entlehnt. So wird sogar das slawische Wort für „Gott“ *bog* auf iranischen Ursprung zurück geführt, nicht minder aber „Sarafan“ auf *σαραπις*: der polnische Kontusch ist der persische *κανδυς*, also *kantuš*. Ob sich das persische Wort für

ein Trinkgefäß, *κουδυ*, im polnischen Worte *kontušowka* für Branntwein erhalten haben mag? Das russische *sobaka* ist das iranische *σπακα*, wobei offenbar die Saken die Vermittler waren, im polnischen *psiakref* aber steckt das sakische Wort *psa* für „Hund". Also wird man sich nicht zu wundern brauchen, wenn die Slawen iranische Märchen erhalten haben. Den Saken sehr benachbart scheinen in Europa eine Zeit lang auch germanische Stämme gesessen zu haben, worauf eine Reihe von iranisch-germanischen Mythenzusammenhängen hinweist, bei denen die Germanen offenbar der entlehnende Teil waren, wenn es heute auch noch schwer ist, die Grenze zwischen Urverwandtem und Entlehntem scharf zu ziehen; Wortschatz und Wortbedeutung des Sakischen scheinen auch eine alte nähere Verwandtschaft mit den Germanen nahe zu legen.

Die Saken bilden also nicht nur in vielerlei Beziehung ein Zwischenglied zwischen Iraniern und Germanen, sondern sie stellen so zu sagen die europäische Vorstufe des Iraniertumes dar, von der aus sie in wesentlich anderem Lichte erscheinen, als wenn wir die historischen Altperser des 6. Jahrhunderts als Vertreter der Iranier ansehen. Die Altperser stellen kulturgeschichtlich wie ethnologisch bereits das Ergebnis eines elamisch-altiranischen Ausgleiches dar — abgesehen von anderen asiatischen Einflüssen, die schon früher tätig sein mußten — und für die Möglichkeit einer richtigeren Erkenntnis des arisch-persischen Elementes durch Ausscheidung des elamischen sind kaum die ersten Vorarbeiten getan. Wir können die Iranier nur verstehen, wenn wir sie nach Europa zurück verfolgen, erwägen, was sie besitzen mußten und was sie nicht besitzen konnten, um uns dann zu vergegenwärtigen, welche Ausgleiche in Asien sich vollzogen haben müssen.

Unter den verschiedenen Völkern, die im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende durch Eroberung des Lan-

des oder durch langsame Einwanderung zu Herren Babels und zu Sklaven seiner Kultur wurden, nehmen die Völkerschaften der Iranier in mehr als einer Beziehung eine Sonderstellung ein. Das gilt für die Tatsachen der Geschichte, indem die anfänglich recht erhebliche Beeinflussung durch Babel, zugleich aber durch Susa, gar bald durch die ungeheure Erweiterung des Gesichtskreises zurück gedrängt ward und eine Art Nationalität erstarkte, deren Mittelpunkt nicht Babel war, sondern Persepolis, und indem durch die Entwicklung einer von den babylonischen Göttern unabhängigen, an keine Wohnung des Gottes gebundenen Religion Babel seinen Nimbus als heiliger Stadt verlor.

Der Vorgang, der sich hier abspielte, ist von einer besonderen weltgeschichtlichen Bedeutung. Die Iranier waren Wandervölker, ihre Götter wohnten nicht in steinernen oder backsteinernen Häusern. Sie geboten nicht über eine Stadtgemeinde, an deren Grenzen ihre Macht erlosch — die einwandernden Iranier kannten ja weder Tempel noch Götterbilder noch Städte. Wohl aber fanden sie das alles vor in den Ländern, die ihre neue Heimat wurden, und zwar als einen Abglanz von der Ebene her, in der Altasiens „heilige Roma“ lag, das Tor Gottes, der Hain des Lebens, der Tempel E-Saggila, wo der Herrscher Marduk thront. Gottheiten dieser Art, so mächtig und erhaben, und doch wieder so lächerlich menschlich, kannte der Iranier überhaupt nicht, und was sich an allerlei Lehren der Weisheit über die Welt und das Menschenschicksal an sie knüpfte, das konnte er zunächst nicht verstehen, aber gerade darum mußte es seinen starken Reiz ausüben.

Bald folgte die Besitznahme jenes Tieflandes. Das Fremdartige, zuerst mit einer gewissen ehrfürchtigen Scheu behandelt, rückte näher und verlangte stürmisch nach einer Abrechnung zwischen babylonischem Wissen und Glauben und den iranischen Kalendergöttern und deren Mythen, in denen sich die volkspsychologische Ethik spiegelte, Kindermärchen von Göttern erzählt, denen

man Tiere schlachtete und Tränke bereitete, um dann selbst die Rolle des schmausenden Gottes zu übernehmen, der in der Vorzeit den Stammvater des Volkes gezeugt hatte. Und dieser Gott war überall, wohin man auch kam, denn er war der leuchtende Mond, und dessen Phasen waren seine Kinder.

Der für Gehirn und Gemüt notwendige Ausgleich vollzog sich in jenem eigensten Erzeugnisse dieser Zeit, dessen Teile nur in statu noscendi sich an einander fügen konnten, und Atom um Atom verrät der Mazdaismus, durch sein eigenes Wesen, daß er weder viel älter noch viel jünger in seinen Grundgedanken sein kann, als das Zeitalter des großen Kyros. Der Mazdaismus ist aber zugleich in seiner ältest erreichbaren Gestalt ein ausgeprägter Monotheismus, der nur einen Gott kannte, den Ahura Mazdah, der mit 6 wesenlosen, schemenhaft abstrakten Begriffen, der „Guten Gesinnung", der „Besten Ordnung", der „Vorzüglichsten Herrschaft", der „Heiligen Weisheit", der „Vollkommenheit" und „Unsterblichkeit" die Welt regiert. Man sieht wohl, daß die 7 Planeten die Anregung zu dieser Siebenheit gegeben haben, aber alles Konkrete ist verschwunden, nur Ahura ist ein persönliches Wesen, und er kämpft mit den Sechsen gegen die Planeten, die als feindlich gelten — dieser Schluß aus der späteren Überlieferung wird nicht zu umgehen sein.

Solcher Monotheismus ist aber schwer denkbar ohne das Vorbild eines Monarchismus auf Erden, für den selbst des Kyros Reich noch zu klein war, da es nicht den Kreis der bekannten Erde umspannte und die Machtstellung des Königs gerade seinen Iraniern gegenüber noch nicht bedeutend gewesen sein kann. Erst der große Dareios erfüllt diese Bedingungen, und es ist sicher kein Zufall, daß er nach seinem Bagistāntexte mit 6 Genossen den Gomāta stürzt (Bag. IV, 80 ff.) und auch die Griechen (Herodotos III, 70) von 6 Fürsten außer Dareios erzählen, und es ist ebenso kein Zufall, daß dieser König der erste ist, von dem wir wissen, daß er

den Ahura Mazdah verehrt, nachdem noch seine beiden Vorgänger den Göttern Babels und Ägyptens gehuldigt hatten. Und da die einheimische Überlieferung[1] das Auftreten des Propheten Spitama um 560 ansetzt, wird es auch kein Zufall sein, daß dieser unter einem Könige Wischtāspa lebt, und gerade des Dareios Vater diesen Namen und nach dem Bagistāntexte (I, 10) den Königstitel führte. Nach der elamischen Übersetzung (II, 69) war seine Herrschaft etwa in Parthien oder Hyrkanien, wahrscheinlich in letzterem, wie mir Floigl (Cyrus und Herodot, S. 14) mit Recht anzunehmen scheint, und in eben dieser Gegend, in der wir sonst keinen König und keinen Wischtāspa mehr belegen können, soll auch der König des Propheten regiert haben. Das Awesta weiß übrigens nur, daß dieser Wischtāspa ein Abkomme eines Fürsten ist, der nur unter dem Beinamen „der Jüngere" bekannt

1) Die große Frage, wie weit die Perser eine einheimische Geschichtsüberlieferung erhalten hatten, kann natürlich hier nicht behandelt werden. Daß sie eine besaßen, hat wohl noch niemand bestritten; daß sie heute keine solche der alten Zeit haben, steht auch fest. Also müßte die Frage lauten: wann ging sie verloren? Ganz unabhängig davon ist aber die Frage, ob die religiöse Überlieferung den Abstand ihres Königs Wištāspa von Iskander noch kannte oder nicht; es ist sehr wohl möglich, daß es eine Art religiöser Era gab, nach der man rechnete, ohne Einzeldaten über die alten Perserkönige zu kennen, ja auch ohne Kenntnis aller Namen der Dynastie der Achamaniden. Ich halte es aber für ausgeschlossen, daß man später aus dem griechischen *Ωχος* einen Wohuman hätte entnehmen können. Ebenso wenig dürfte auch ein Isfandiār (Spəntodāta) aus des Ktesias *Σφανδαδατης* stammen können oder sein Vater Guštasp (Wištāspa) aus *Υστασπης*. Und zudem deuten doch die Namen Dareios und Artahšatr der vorsassanidischen Fürsten von Fars auf das Bestehen einer alten Überlieferung. Ich sehe also auch keinen Anlaß, den Namen der beiden Dārā auf griechischen Ursprung zurück zu führen, wüßte ferner kein griechisches Vorbild für den Beinamen Čiþrāzāta. Die einheimische Überlieferung von den Achamaniden ist dürftig, lückenhaft, entstellt, aber nicht bloß griechische Anleihe. Nun setzt der Bundahišn die „Ankunft der Dēnā" 258 Jahre vor Skander in die Zeit des Wištāspa. Das Ardā-ī-Wīrāf-Nāmāh gibt rund 300 Jahre an, Mas'ūdi „nach den Angaben der Magier" 280 Jahre. Mit der genauesten Angabe der besten Quelle kommen wir also auf 588 oder — wenn Mondjahre gemeint sein sollten — auf 556 v. Chr. Man vergleiche einstweilen die Ausführungen Floigls in „Cyrus und Herodot" S. 17ff.

war[1], und wir wissen, daß unter dem jüngeren Sohne des Čišpiš, unter Arijāramna, jene Sekundogenitur sich abzweigt, deren drittes Glied der Vater des Dareios ist. Diese Linie führt also im Awesta den Namen der „Naotarja" d. h. der *Νεωτεϱιοι*.

Wir sind auf diese Frage nach dem Zeitalter des Entstehens des Mazdaismus etwas näher eingegangen, weil von ihr viel für das Verständnis der Überlieferung und der kulturgeschichtlichen Entwicklung abhängt, können aber an diesem Orte auch nicht noch näher darauf eingehen.

Die vorerwähnte Sonderstellung der Iranier, die wir hier in geschichtlicher Richtung nicht zu erschöpfen hätten, bezieht sich aber ebenso sehr auf die Forschung selbst. Die Iranier sind nämlich zugleich das einzige der mehr oder minder dem babylonischen Kulturkreise verfallenen Völker, von dem wir uns auch unabhängig von der babylonisch-assyrischen Überlieferung ein annäherndes Bild ihres früheren Kulturzustandes aus ihren eigenen Quellen machen können, und diese von den Assyriologen bisher wenig beachtete Tatsache macht sie uns auch für die Forschung über andere Völker, für die solche Quellen heute noch durchaus fehlen, so wichtig. Wenn wir sehen, wie wenig wir uns aus assyrischen Quellen allein eine annähernd zutreffende Vorstellung von der Eigenheit des Iraniertums würden machen können, so legt das die Frage nahe, welch anderes Bild wir von den Chaldern, von den Hapirti in Elam und anderen „Keilschriftsvölkern" gewinnen würden, wenn wir Quellen aufdecken könnten, die von der babylonischen Kultur weniger unmittelbar abhängig wären. Das Beispiel mahnt also zur

1) Nur eine Awestastelle (Ardwisūrā-Jašt 105), die in dieser Form übrigens nicht alt zu sein scheint, nennt als Vater des Wischtāspa einen Arwataspa, in Übereinstimmung mit dem Schāhnāmāh und einem Teile der Überlieferung, aber im Widerspruche mit jener Überlieferung, für die Arwataspa nicht zu den Naotarja gehört. Es ist der Vorgänger in der Herrschaft zum Vater gemacht worden, und ich halte es für sehr möglich, daß das Urbild des *Oropastes* (bei Justinus I 9) ein *Οϱο(α)τασπης* war.

Vorsicht und kann sehr energisch daran erinnern, daß wir die anderen Völker bisher immer nur durch die Brille des Assyrertums sehen und daher von den charakteristischen Eigenheiten immer fern gehalten werden, und daß auch diese Völker etwas ganz anderes waren, als sie bisher erscheinen.

Die Spuren der Iranier führen nach Europa, nach Süd-Rußland. Eine völlig fremde Geisteswelt hält mit ihnen ihren Einzug in Vorderasien, schließt den „alten Orient" ab und schafft die Grundlagen für einen neuen. Das Persertum übernimmt alles Äußerliche, alles Technische, den Formenschatz auf den verschiedenen Gebieten, verbindet Ägypten mit Indien und Kleinasien, eignet sich alles an, was es gebrauchen kann, um es in neuem Geiste wieder zu gebären. Es entlehnt überall und kopiert nichts. Selbst unveränderbare Einzelheiten werden neu durch ihre Einfügung in neuen Zusammenhang. Fast möchte man sagen, es kann nichts kopieren, der Versuch schafft überall Neues, so gänzlich fremd ist sein Wesen dem des alten Vorderasiens.

Unter dem Neuen, das durch die iranischen Völker in die alten Kulturgebiete getragen wurde, hat nicht nur für den Orient, sondern für die gesamte Weltgeschichte der Mythenschatz der Iranier seine eigenartige Bedeutung gehabt. Nicht nur der Mazdaismus, sondern auch die Mithra-Religion und weiter der Islam wie vorher das Judentum, sind teils aus ihm als einer Hauptwurzel genährt, teils in entscheidender Weise beeinflußt worden, und wir stehen zudem vor der Frage, ob nicht schließlich das spätere Assyrer- und Babyloniertum auch seinerseits von diesen Mythen neue Befruchtung erfahren habe, wie das für die römische Kaiserzeit von den Germanen her geschehen ist. Und dahinter lagert eine weitere Frage: waren, wie heute immer wahrscheinlicher wird, die „Halla"-Völker des Zagros, die um 2300 spätestens in Elam eingetroffen waren, ehemals in nordwestlicheren Sitzen die Nachbarn der Stämme gewesen, die später als Iranier in Vorderasien auftauchen, in welchen Beziehungen

standen deren Mythen zu den arisch-iranischen? Wir können dieser Frage hier nicht weiter nachgehen, müssen aber wenigstens auf die Perspektive aufmerksam machen, die sich in dieser Richtung ergibt. Was uns in babylonischer Niederschrift an Mythen überliefert ist, sieht zum größeren Teile schon auf den ersten Blick so wenig babylonisch aus, daß es schon durchschlagender Gründe bedürfte, z. B. das Gilgamesch-Epos als babylonisch zu erklären. Die Mythen von Etana, dem Sturmvogel, von Ura, vom Könige von Kutha, sind zweifellos nicht babylonisch sondern zagrisch, woraus sie auch in Namen und Lokalkolorit so zu sagen gar kein Hehl machen[1]. Nach den heutigen Varianten zu schließen, würde als Gebiet, von dem sie ausgestrahlt sind, etwa der Kaukasos zu gelten haben. Gerade vom Etana-Mythos sind die bisher bekannten Aufzeichnungen sehr jung, und die Bestimmung des Alters der Siegelcylinder ist keine so ganz leichte Sache. Jedenfalls aber bleibt die Beeinflussung Alt-Vorderasiens durch den gleichen Mythenschatz, wie wir ihn bei den Iraniern finden, sehr wohl auch für eine ältere Zeit möglich, und es wird weiter zu untersuchen sein, ob nicht auch die Šargani-Legende in Babylonien erheblich jünger ist, als man bisher unwillkürlich angenommen hat. Als wirklich alt ist bisher nur der Name der Gottheit Šargani erweisbar, da mit ihm der Name eines geschichtlichen Königs, des Šargani-šar-ali[2], gebildet ist. Ob aber diese Zeit, die vielleicht wesentlich später fällt als um 2600 vor Chr., die Legende schon in dieser Gestalt gekannt habe, bleibt bisher zweifelhaft, denn die Übertragung von Mythen auf ähnliche Gestalten ist etwas sehr Gewöhnliches.

Aber auch in einer anderen Richtung ist eine Kenntnis des iranischen Mythenschatzes unerläßlich für die

1) Die doch sicher nicht babylonische Göttin *Siris* könnte sogar arischer Abkunft sein und der indischen Sirima oder Śrī entsprechen. Sie hat wieder 9 Söhne. (Vgl. Archiv f. Religionswissenschaft Bd. VI S. 179.)

2) Oder *Šar-Gani-šarrē* (OLZ 1907 Sp. 230f., 1908, Sp. 313).

Feststellung des einheimischen Gutes. Die Sammlung 1001 Nacht enthält neben den zahlreichen iranischen Stoffen, die z. T. arabisiert worden sind und dann oft nach Kairo verlegt werden, einen beträchtlichen Bestand aus sumerischer, babylonischer und elamischer Zeit und Gegend. Auch hier ist eine Herausstellung der alten nicht angängig ohne vorherige Ausscheidung der iranischen Stoffe. Die Sagen von Nerigal und Ereškigal wie die Höllenfahrt der Istar[1] klingen in 1001 Nacht wider, haben allerdings auch ihre japanischen Gegenstücke; altelamisch ist z. B. die Sage vom jungen Könige der schwarzen Inseln[2], aber auch zahlreiche andere Geschichten. Verwalter des alten Schatzes aber wurden die Perser, die ihn vermehrten und umprägten, bis endlich Omar seine arabischen Böcke als Ziergärtner einführte.

Ein besonderes Interesse können die Mythen der Iranier aber auch dadurch beanspruchen, daß ihre Verbreitung in Vorderasien die erste durchgreifende und nachhaltige Beeinflussung Asiens durch Europa darstellt, und das gerade auf dem Gebiete des Geistes- und Gemütslebens.

Nun sind uns die iranischen Mythen ja nicht in ursprünglicher Gestalt, unverarbeitet und unverkürzt, erhalten. Das ist aber bekanntlich überhaupt bei keinem Volke auf Erden der Fall, also weder eine Besonderheit noch ein Hindernis für den Versuch ihrer Darstellung.

Die Hauptquellen sind natürlich das Awesta, samt dem zu ihm gehörigen Schrifttume, und das Schāhnāmäh. Dazu treten Erzählungen in griechischer Niederschrift und Märchen, die erst später aufgezeichnet wurden; zum großen Teile sind sie wohl noch heute nicht niedergeschrieben. Auch die Sammlung der 1001 Nacht ent-

1) 614. Nacht, Bd. XI S. 25 der Henningschen Übersetzung. Die japanische Fassung hat Stucken in seinen Astralmythen S. 239ff. behandelt.

2) 7. Nacht, Bd. I S. 65ff. bei Henning; die Erzählung gehört zur Memnonsage.

hält einen beträchtlichen Teil des verfügbaren Märchenschatzes.

Damit sind unsere Quellen nicht erschöpft. Es sind auch iranische Erzählungen, die noch deutlich als solche erkennbar sind, zu den Türken Innerasiens gekommen und dort in völlig verstümmelter Form im vergangenen Jahrhunderte von europäischen Forschern aufgezeichnet worden, und natürlich spuken persische Märchen im ganzen Kaukasos. Aber auch in Indien scheinen iranische Stoffe Aufnahme gefunden zu haben, und die bekannte Geschichte von Nala und Damajantī macht sich schon durch ihre Eigennamen und manche Besonderheit ihrer Motive stark iranisches Ursprunges verdächtig. Zugleich aber finden wir bei den Indern, deren Mythen mit denen der Iranier ganz besonders nahe, so zu sagen „mundartlich" verwandt sind, manche Ergänzungen, ohne die es schlecht stünde mit der Herstellung mancher iranischer Mythen. So ist die Sage von Manuš zwar zweifellos eine iranische, war aber vermutlich von Anfang an ebenso gut indisch, d. h. beiden Völkern gemeinsam, ist aber eigentlich nur in indischer Überlieferung erhalten. Ähnlich steht es mit der Sage von „Trita", dem dritten (jüngsten) von drei Brüdern, die unter diesem Namen in Iran fast ganz verklungen ist. — Daß die vergleichende arische Mythenforschung auch aus Europa mit zahlreichen Ergänzungen aufwarten kann, darf heute wohl als genügend bekannt gelten. Obgleich sich nun ohne weiteres ergibt, wie groß die Bedeutung gerade des iranischen Mythenschatzes für die Fragen nach der Heimat und der ursprünglicheren Gestalt nicht nur der arischen Mythen sein muß, kann man doch bisher von einer Forschung auf dem Gebiete der Mythen Irans kaum sprechen. Vereinzelte Ansätze zu einer Aufklärung der iranischen Gottheiten auch nach der mythologischen Seite hin finden wir zwar schon in verschiedenen Monographien Windischmanns und in seinen nachgelassenen „Zoroastrischen Studien", später in verschiedenen Schriften Spiegels. Aber von wirklich mythologischer Forschung sind auch

bisher noch kaum leise Spuren zu merken[1]. Immer ist man an den in den Mythen auftretenden einzelnen Gestalten hangen geblieben. Den Mythos aber aus seinen verschiedenen Überlieferungsformen herzustellen und wieder umgekehrt aus der Erzählung die Personen zu beleuchten, scheint noch keinem Iranisten in den Sinn gekommen zu sein. Daß nur auf dem Wege des Vergleichens Fortschritte gemacht werden konnten, darüber war man sich praktisch einig. Man verglich vor allem die iranischen Überlieferungen mit den indischen, was naturgemäß geschehen mußte. Dabei hat man sich aber, vermeintlich um auf festem Boden zu bleiben, darauf beschränkt, Gestalten zu vergleichen, die in Indien und Iran den gleichen Namen führten. Dieser Boden ist wenig fest, wenn man erwägt, daß doch schließlich die Möglichkeit der Übertragung auf einen anderen Namen, besonders in Folge kultisches Ausgleiches, nicht abzulehnen ist. Man vergegenwärtige sich nur, was heraus kommen müßte, wenn jemand im Ernste versuchte, alles unter der Flagge „Herakles“ Segelnde zu einem Mythos „herzustellen“. Dabei soll keinen Augenblick geleugnet werden, daß im Allgemeinen der Name ein so vortrefflicher Wegweiser ist, daß man fast die Regel aufstellen kann: „Wo sogar der gleiche Name noch erhalten ist, gehören die Überlieferungen für gewöhnlich zum gleichen Mythos“. Ob das aber im einzelnen Falle auch zutreffe, muß stets erst durch den Inhalt der Erzählung erwiesen werden. Der Name bedeutet nicht viel mehr als ein einzelnes Motiv, das ja gleichfalls übertragen werden kann, ja, man wird oft gut tun, ihn selbst als ein Motiv anzusehen und den anderen anzureihen. An sich aber gehören zwei entsprechende Erzählungen bei Ungleichheit der Namen genau so zusammen wie bei deren Gleichheit. Es ist nichts als eine Moderichtung, daß man vom Helden ausging statt von der Erzählung

1) Den wichtigsten Einhieb hat wohl R. v. Stackelberg in seinen „Bemerkungen zur persischen Sagengeschichte“ getan (WZKM XII S. 230ff. — 1898).

und so den Stoff nach Namen gruppierte statt nach dem Inhalte. Da nun bei der Vergleichung nach den Namen nicht viel Lohnendes heraus sprang, so ist es begreiflich genug, wenn man neuerdings dieser Methode nicht einmal mehr recht den Wert zubilligen wollte, den sie grundsätzlich doch immer haben muß.

Nun war es nicht der Zweck der unter dem Namen Awesta bekannten Schriftensammlung, Mythen zu erzählen; man kann eher sagen, das Awesta sei mythenfeindlich gesinnt gewesen. Ist doch der Mazdaismus eine Religion, und zwar eine so stark philosophisch veranlagte, daß man fast sagen könnte, er sei eine Philosophie. Wenn nun aber das Awesta auch Proben ganz anderer Literatur enthält, ja sogar solche, die wie der Jašt an Miþra, als antimazdaistisch bezeichnet werden können, so wissen wir doch, daß gegen Ende des 5. Jahrhunderts v. Chr. schon der eigentliche Mazdaizmus, den wahrscheinlich (im Gegensatze zu seinem Bruder) der jüngere Kyros vertrat, als Staatsreligion sein Ende fand. Andere Gottheiten als die schalen Personifikationen, vor allem die alten iranischen Götter, erhielten ihre staatliche Genehmigung, und von da an konnten auch Hymnen zu ihrer Verherrlichung Aufnahme in die große Schriftensammlung finden, und vorzüglich diese „Jašte" an die alten großen Götter, an Ardwī Sūrā-Anāhitā (5), an Tištrija (7), an Miþra (10) und Wr̥þraghna (14), an Artiš-Wahwī (17), an Farnah (19), enthalten die mythologischen Anspielungen wie sie Hymnen eigentümlich sind. In diese Jašte sind ganze längere Zusammenhänge der alten Lieder Irans hinein verarbeitet, nur wenig mit mazdaistischer Brühe gebeizt; die gelegentlich hinein geflickten Namen Zaraþuštra, Ahura Mazdah, Aŋromanjuš verstoßen gegen das Metrum und sind daher leicht auszufällen. Stücke dieser Lieder sind aber auch in den Jasna aufgenommen worden, (z. B. Jasna IX), und selbst im Wendidad finden sich entsprechende Teile (z. B. der 2. Fargard). In Anlehnung an diese ältesten Stücke der iranischen Überlieferung hat man dann auch

weiter gedichtet und bewiesen, daß man nicht im Stande war, philosophische Abstraktionen ebenso anzusingen wie die alten Götter. Das Awesta zeigt uns durch zahlreiche Proben, daß die Iranier ganz entsprechende Lieder besessen haben, und zwar offenbar in reicher Fülle, wie die Inder in ihrem R̥gweda.

Aber Hymnen sind schlechte Quellen für den Mythos. Der Gott weiß ja, was er getan und erlitten, man erzählt es ihm also nicht, man bringt es ihm nur in Erinnerung durch Andeutungen darüber, zum Zeichen, daß man es wohl weiß; und darüber wird der Gott sich wohl freuen müssen, er sieht, daß man sich mit ihm beschäftigt. Freilich verrät uns der eine Jašt so unter der Hand das Eine, eine andere Stelle dann Weiteres, aber wenn das Awesta auch eine noch so bedeutsame Quelle für die Mythologie darstellt — die Mythen enthält sie nicht, und ihre Andeutungen bleiben zum größeren Teile für uns ungelöste Rätsel, und auch die jüngeren Schriften, die uns noch manches aus heute verlorenen Büchern des Awesta gerettet haben, lösen diese Rätsel nicht. Und doch gibt es einen Weg, die Kenntnis dieser Mythen wenigstens teilweise wieder zu gewinnen.

Was als Göttermythos längst dahin schwand, das erhielt sich zum Teil im Märchen.

Zwar in Iran selbst ist die Zahl der unmittelbar in Betracht kommenden Märchen nicht gar groß, und es fehlt zudem noch an Sammlungen. Während aber die Iranier in verschiedenen Zeiten viel zu hohe Stufen der Bildung erreichten, als daß sie selbst die geeigneten Bewahrer ihres alten Märchenschatzes gewesen wären, haben sie schon zu alter Zeit ihre Mythen und Märchen an ihre Nachbarn ausgestrahlt, unter diesen vorzugsweise an die nahe verwandten Slawen, aber auch an Kaukasos-Völker, Türken und andere, und so ist es gekommen, daß heute die iranischen Mythenmärchen vor allem im Besitze der Serben, Ungarn und Russen sind, als der Völker, die sie am besten bewahrt haben. Wie allerwärts haben sich natürlich auch hier verschiedene Strö-

mungen gemischt, und ein Einblick in das Zustandekommen des heutigen Märchenschatzes dieser Völker wird gerade dadurch gefördert werden können, daß man die zu den altiranischen Überlieferungen stimmenden Märchen als eine besondere Gruppe ausscheidet. Gerade nach Rußland sind merkwürdig viele indische Überlieferungen verpflanzt worden, und zwar wohl zweifellos mit dem Buddhismus. Eine ältere indische Schicht, die für die Iranier schon wichtiger ist, scheint bei den Zigeunern zu Grunde zu liegen, und auch die Ungarn, die zugleich von den Deutschen stark beeinflußt sind, deren Erzählungsform aber einen ganz besonderen Charakter zeigt, verraten auch stofflich recht eigenartige, fremdartige Züge. Die Südslawen aber haben vieles mit den Griechen und Anatoliern gemeinsam, das auch nach Sicilien hinüber gestrahlt worden ist, und zwar wohl zu verschiedenen Zeiten, vom Altertume an bis in die Neuzeit. Das Abheben dieser Schichten wird ohne Frage eine gehörige Arbeit und manchen Mißerfolg und Irrtum kosten, aber es ist etwas Erreichbares und in vielen Richtungen sehr Lohnendes.

Daß sich auch in der neupersischen Literatur im engeren Sinne ein recht erheblicher Mythenschatz erhalten hat, in Romanen wie selbst in der Lyrik, ergibt sich aus dem konservativen Charakter dieses Schrifttumes. Je mehr die eigentlich iranische Bevölkerung durch Kriegsstürme, islamischen Fanatismus, der z. B. die Parsen aus dem Lande trieb, vor allem aber durch das unablässige Einströmen der Türken von Nordosten her zum Verschwinden gebracht wurde, je mehr war das Schrifttum der Hort wenigstens eines geistigen Iraniertumes, das zwar gleichfalls immer tiefer sank, aber jeden Fremden in seine Netze zog, der zu höherer Bildung anstrebte. Leider fehlt es stark an Übersetzungen dieser Werke, ja selbst der bekannteren, sowie schon an der Grundlage, an Textausgaben. Unserem Geschmacke, zumal dem heutigen, sagt diese Gattung von Schrifttume wenig zu; wir begnügen uns mit ein paar Kostproben und suchen

uns dafür natürlich heraus, was noch am genießbarsten ist und zugleich wenigstens stellenweise einen Wohlgeschmack aufweist. Aber gerade diese Schriften sind vermutlich die für unsere Zwecke am wenigsten geeigneten. Wenn es nicht gelingt, einen guten Kenner des Neupersischen aus anderen als ästhetischen Gründen zum Übersetzen und Veröffentlichen dieser Stoffe zu bewegen, so ist wohl wenig Hoffnung, daß wir in absehbarer Zeit mehr zu erwarten hätten; vielleicht wäre gerade der Inhalt an mythologischem Gute ein solcher Antrieb.

Leider sind nun auch die beiden literaturgeschichtlichen Arbeiten, die Paul Horn für Teubner und für Amelang[1] geliefert hatte, für unsere Zwecke recht ungeeignet. Horn hört immer dort auf, wo das den Mythologen Interessierende hätte kommen müssen. Das soll kein Vorwurf für den zu früh verstorbenen Horn sein, denn seine Aufgabe war eben eine literargeschichtliche, und für Mythologie hat er wenig Sinn gehabt, aber — es ist damit eben wieder eine Gelegenheit verpaßt worden, wo auch die Mythenschätze Irans einmal mehr hätten zur Geltung und zur Wirkung auf den Leser kommen können. So ist unter den neueren Büchern schließlich der betreffende Abschnitt bei Schweiger-Lerchenfeld (Die Frauen des Orients) trotz mancher Unzuverläßlichkeit und eigentümlichen Auffassung durch seine reichlicheren Inhaltsangaben zur Orientierung vielleicht noch das Geeignetste. Die wichtigste Fundgrube werden noch heute die älteren Werke Hammers bilden müssen.

Den Übelstand, nicht in Übersetzungen bequem vorzuliegen, teilt übrigens die jüngere persische Literatur mit der älteren, denn wir haben weder eine befriedigende Übersetzung des Königsbuches noch gar eine des Awesta, geschweige denn der an das letztere anknüpfenden Zänd-Literatur. Ja, trotz der großen verdienstvollen Neuaus-

1) „Die orientalischen Literaturen“ (mittelpersisch und neupersisch) 1906, und „Die Litteraturen des Ostens“ (Geschichte der persischen Litteratur) 1901.

gabe des Awesta durch Karl Geldner (citiert als NA) fehlt auch hier immer dringender eine Textausgabe, die erstens vollständig, zweitens handlicher und wohlfeiler wäre, und die sich die Herstellung und Herausschälung des Ursprünglichen mehr angelegen sein ließe. Solche Ausgabe könnte viele Wiederholungen, Varianten der Handschriften und allerlei zweifellos Unechtes, dazu manche Litanei ausscheiden oder kürzen, brauchte nur etwa den halben Raum und würde einen bei weitem richtigeren Gesamteindruck vermitteln, ist aber eben erst auf der Grundlage von Geldners Arbeiten überhaupt möglich.

Mit dem Vorstehenden habe ich die geschichtlichen Vorbedingungen für die iranische Überlieferung und den Charakter der uns erhaltenen Quellen skizzieren wollen, soweit dabei weniger Bekanntes und doch mehr zu Beachtendes in Frage kommt. Der Mythenforscher, der nun endlich diesem so hochwichtigen Centrum für die mannigfachsten Ausstrahlungen etwas näher treten will, muß mit diesen Dingen rechnen, wenn er sich eine Vorstellung davon machen will, was auf diesem Gebiete wahrscheinlich, möglich, unwahrscheinlich oder gar unmöglich ist. Ich denke mir meine Ausführung als eine erneuernde Ergänzung zu Spiegels „Eranischer Altertumskunde“, bestimmt zunächst für den Nichtiranisten, der doch mit Spiegels altem Werke beginnen und arbeiten muß. Der 3. Band dieses Werkes ist vor vierzig Jahren erschienen; es ist also selbstverständlich, daß die damals möglichen Anschauungen über Semitisches mit aller Vorsicht aufzunehmen sind, um so mehr, als Spiegel ja kein Semitist war. Weniger veraltet sind die Ausführungen über die Beziehungen Irans zu Indien, und zwar vornehmlich aus dem Grunde, weil diese Frage seitdem nicht mehr zusammenfassend behandelt und überhaupt wenig gefördert worden ist. Was die Turfan-Funde über Ausstrahlungen und allerlei Beziehungen zu Tibet, China usw. lehren werden, müssen wir noch abwarten, und wie viel in jeder Richtung hier noch zu tun bleibt, das liegt auf der Hand.

Nunmehr aber müssen wir der alten Hauptquelle, dem Awesta, noch etwas näher treten.

Hier sind wir zur Zeit recht übel daran. Die Spiegelsche Übersetzung ist nicht mehr brauchbar, denn sie war ja die Grundlage für die inzwischen geleistete Arbeit. Die Darmestetersche „Übersetzung“, die von manchem überhaupt nicht als solche anerkannt wird, ist nach meinen bisherigen Stichproben für den Mythologen wenig brauchbar[1]. Zweifellos das Beste sind die verstreuten Übersetzungen Geldners, die aber auch aus verschiedener Zeit stammen und manches unbehandelt lassen, was der Mythenforscher brauchte. Nicht einverstanden erklären kann ich mich mit den Übersetzungen einzelner Sätze und Satzstücke in Bartholomaes Altiranischem Wörterbuche, denn hier fehlt die Rücksicht auf das Metrum und den möglichen Inhalt. Bartholomaes imposantes Werk halte ich für sehr wertvoll, insofern eine derartige Arbeit geleistet werden mußte, und das konnte nur Bartholomae. Er stellt fest, welche Etymologie sprachgesetzlich unmöglich ist, und da das nicht jeder Awestaforscher — oder vielmehr wohl überhaupt keiner — in gleicher Weise kann, so ist durch Bartholomaes Einspruch, wenn die Bedeutung nun doch einmal feststeht, immer der Punkt gegeben, wo etwas sprachgeschichtlich, oft wohl nur in der Schreibung, entgleist ist.

Es ist das große Verdienst von Andreas, mit allem Nachdrucke darauf hingewiesen zu haben, daß das Awesta zur Zeit seines Entstehens eben nur in der Schrift geschrieben gewesen sein kann, die es damals gab, d. h. in einer Konsonantenschrift, die außerdem für verschiedene Konsonanten oft nur ein Zeichen hatte. In der Periode der Pahlawî-Schrift entstanden dann zahl-

1) So ist z. B. die von Stucken, Astralmythen S. 345 angezogene Stelle aus Jašt 17, 56 arg verunglückt und wird schwerlich halten, was sie leisten soll. Von „Turaniern“ steht an dieser Stelle nichts und ebenso wenig von „Naotarja“, wie es heißen müßte, wenn ein Name vorläge. Ob das mit *gorge* übersetzte Wort diese Bedeutung habe, ist unsicher, und die ganze Übersetzung ist willkürlich.

reiche Ligaturen, durch die in Folge der Verbindung verschiedene Zeichenformen aus einem ursprünglichen sich entwickelten, und da natürlich auch die Laute selbst in analogen Verbindungen auch analog gebildet wurden, so entsprachen die zufällig entstandenen Zeichenvarianten überwiegend auch lautgesetzlich entstandenen Lautvarianten. Als dann die Schrift durch die Ligaturen allmählich fast unlesbar geworden war, sah man sich gezwungen, zunächst die Ligaturen wieder aufzulösen, wobei nun neue Zeichen entstanden[1], soweit man laut-

1) Dafür diene wenigstens ein Beispiel. Wo das alte *t*-Zeichen als letzter Buchstabe des Wortes auftrat, erhielt er ein Schwänzchen, wurde ein Finalbuchstabe. Nun bestehen die „inlautenden" Stoßlaute aus einem Verschlußlaute, auf den die Verschlußpause folgt, und einem Explosivlaute, der gewöhnlich als eigentlicher „Laut" aufgefaßt wird. Im Auslaute aber pflegt der Explosivlaut allmählich zu verschwinden: der Verschluß wird unhörbar und allmählich gelöst, die ehemalige Explosion wirkt auf den Hörenden ähnlich wie ein *h*, wird oft als solches aufgefaßt und verschwindet weiterhin ganz. Diese Stufe der Abschwächung auf den bloßen Verschlußlaut müssen alle diejenigen auslautenden *t* durchgemacht haben, die später verschwunden sind. So entwickelte sich der Finalbuchstabe zum Lautzeichen für den bloßen Verschlußlaut *t*, und da dieser auch in den Wortanfängen *tk*, *tb* der übliche Laut war, so schrieb man nun den ehemaligen Finalbuchstaben auch in diesem Falle. (Vgl. dazu Herm. Collitz in „Verhandl. des XIII. Internat. Orientalistenkongresses 1904, S. 107f.) Dieses Zeichen steht nicht im Namen „Zaraþuštra", und darum allein schon ist es unmöglich, in diesem Namen ein *uštra* (Kamel!) abzutrennen, es muß auf das þ ein Vokal gefolgt sein, der zur gleichen Silbe gehörte, das þ kann nicht im Auslaute stehen.

Bartholomae hat im Beihefte zum XIX. Bande der Indog. Forschungen S. 15, wie ich nachträglich bemerke, die Frage wieder besprochen, woraus ich ersehe, daß auch Kirste auf Collitz' Standpunkte steht. Ich füge daher zu, daß ich etwa 1891 das Gleiche dem Phonetiker Joh. Spieser brieflich mitgeteilt habe ohne Ahnung davon, daß Kirste es 1881 bereits ausgesprochen hatte. Was Bartholomae an „Beweisstücken" dagegen anführt, das sind im Gegenteile die vollgültigen Beweise für die Erklärung Kirstes. Daß der Laut auch z. B. in *atka* vorkommen kann, ist klar, denn der Deutsche würde solche Wörter genau so aussprechen; daß im gleichen Falle auch die Spirans entstehen konnte, ist ebenso selbstverständlich, wie daß in *čōišt* (gegenüber *čoit*!) das *t* explodieren muß: in solcher Stelle ist ja fast nur Explosion oder völliger Wegfall denkbar! Noch schlagendere Beweise konnte Bartholomae nicht anführen. Aber auch sein vierter Einwand erklärt sich leicht genug. In *kudat.šaitim* kann das *t* nicht explo-

liche Unterschiede bemerkte, und ferner setzte man überall, und zwar sehr reichlich, nun auch Vokalzeichen ein, die genau wie im Griechischen oder im Modern-Hebräischen aus alten *matres lectionis* hervor gingen. Diese Reform entspricht also der Masorah des Alten Testamentes. Beim Umschreiben in die neue Schriftart waren aber nicht nur die Ligaturen als solche eine große Schwierigkeit, sondern es waren inzwischen auch mehrfach ganz verschiedene Konsonantenzeichen in eines zusammen gefallen, z. B. א, ה und ח, oder ב, ג und י, oder ן, נ, ר und ע. Muß schon die Übersetzung der Texte stark damit rechnen, so ist es selbstverständlich, daß die Formen der Eigennamen im heute überlieferten Texte ganz unsicher sind. Zu raten war hier nicht viel, man mußte der mündlichen Überlieferung der Aussprache folgen, die aber doch nicht die gleiche geblieben war, und gerade bei bekannteren Namen muß man annehmen, daß sie stark abgeschliffen waren und den alten Konsonanten nur wenig mehr gerecht wurden. Wenn wir sehen, daß im Pahlawî der Name des obersten Gottes aus *Ōhrmazd* in *Anhōma* verlesen worden ist, da die Zeichen auch diese Lesung gestatteten, so wird man gut tun, auch im Awestatexte selbst die Eigennamen mit einiger Vorsicht zu behandeln. Hier sind die tollsten Verdrehungen möglich, und wenn wir oben anführten, daß im Jašt an Ardwisurā der Vorgänger des Wištāspa in der Herrschaft fälschlich zu seinem Vater gemacht worden ist, so kann den Anlaß dazu auch eine der vielen möglichen Korruptelen gebildet haben[1]. Es scheint mir doch recht wesentlich, daß diese Fragen endlich die Beachtung finden, die sie verdienen.

---

dieren, die Variante zu *Isat.wāstra* fällt unter 2; im ersten Beispiele sind zwei Wörter eng verschmolzen, also steht die Spirans; was das letzte Beispiel überhaupt will, bringe ich nicht heraus. — Mit etwas „sachlich-moralischem Drucke“ wird wohl Bartholomae feststellen können, daß er alle diese Wörter unwillkürlich selbst so ausspricht, wie die von ihm abgelehnte Erklärung es verlangt!

1) Nicht in diesem Texte, sondern in einem verlorenen, aus dem dann die Zeile stammt.

Dazu treten aber zwei andere: in welcher Sprache waren die einzelnen Texte, die im Awesta vereinigt wurden, ursprünglich verfaßt, und — welche Sprache sprachen die „Masoreten“?

Auf die erstere Frage, die so ziemlich Fall um Fall wird entschieden werden müssen, können wir hier nicht näher eingehen und brauchen es auch nicht, soweit nicht ein besonderer Text in Betracht kommt. Mit der heute üblichen und im allgemeinen ausreichenden Unterscheidung eines „älteren“ Dialektes, in dem die Gāþās abgefaßt sind, und eines „jungawestischen“, in dem die größere Masse der erhaltenen Awestatexte überliefert wäre, kommen wir bei eindringenderem Studium auf die Dauer nicht aus. Schon gewisse, in den Handschriften immer wiederkehrende Abweichungen in der Schreibung deuten darauf, daß hier mehr als zwei Mundarten in Tätigkeit waren.

Aber diese Frage geht über in die zweite, denn wir wissen nicht, was als das Ursprünglichere zu gelten habe, und ständige Varianten können auch auf die Sprache der Masoreten zurück zu führen sein. Wir wissen aber auch nicht, wie viele „Redaktionen“ unser Awesta durchzumachen gehabt hat. Bis diese Fragen von der philologischen Forschung etwas geklärt sein werden, können wir hier nur einzelne Anhaltspunkte heraus zu greifen versuchen.

Ein altes *art* wird im Awesta durch ein Zeichen wiedergegeben, das nach Andreas eigentlich eine Ligatur aus והר war. Das würde also darauf deuten, daß diejenigen, welche einst so schrieben, einem Dialekte angehörten, in dem *art* zu *ohr* geworden war, und das wäre eine nordiranische Wortform. Die Parsen aber überliefern als Aussprache ein *š*[1]. Man sollte also meinen, daß diese Aussprache aus einer Mundart stamme, in der altes *rt* zu *š* geworden war, so daß die Angehörigen dieser Mundart selbst immer ein שׁ sprachen, wo im Texte

1) Vgl. dazu Bartholomae, Beiheft zum XIX. Bde. der Idg. F. S. 13.

ein והר stand. Daß hier außerdem noch eine Verquickung des Zeichens mit einem wirklichen alten שׁ-Zeichen im Spiele ist, wird diesen Gedankengang nicht stören können: das allein hätte nicht ausgereicht, die spätere Aussprache zu schaffen. Finden wir nun irgend eine Mundart in Iran, in der altes *rt* als *š* beglaubigt ist, so werden wir daraus wohl einen Schluß ableiten können auf die Herkunft derer, von denen die heutige Aussprache stammt. Aus dem bekannten *arta* der altpersischen Eigennamen (*Αρτα-φερνης*, *Αρτα-υκτης* usw.) ist also ein awestisches *ohro* geworden, das vielmehr *aša* ausgesprochen werden soll, so z. B. in *Ašawahišta*. Dieser Name tritt uns nun auf indo-sakischen Münzlegenden in der Gestalt *Ašαειχšο*[1] entgegen, und ebenso der awestische Wrþraghna als *Οšλαγνο* (vgl. West im Grundr. der iran. Phil. II S. 75). Der Unterschied von *t* und *þ* kann nicht alt sein, und im zweiten Namen wäre also gleichfalls *rt* in *š* umgesetzt worden. Sind diese Lesungen richtig, dann wüßte ich nicht, wie man sich gegen die Erkenntnis schützen wollte, daß die Aussprache als *š* aus dem Sakischen stammt?[2] Daneben aber kommt in awestischen Schriften auch noch *arta* vor, geschrieben mit einem ו hinter dem *r*, wie die awestische Schreibung es verlangt, und zwar nicht etwa so, daß die eine Form dem Gāþā-Dialekte, die andere dem „jüngeren" Awesta angehörte.

Das *dahju* der altiranischen Keilschriften wird im Gāþā-Dialekte in der gleichen Form gebraucht, und ebenso im „jüngeren" Awesta, doch kommt im letzteren öfter die Form *daŋhu* vor. Woher rührt und in welche Landschaft gehört diese auffällige Nasalierung, die für das „Awestische" geradezu charakteristisch geworden ist und spätestens durch die Masoreten hinein gekommen sein muß? Auch diese Erscheinung dürfte auf Ostiran, und

1) Ich bekenne aber gerne, daß ich von der Richtigkeit dieser Lesung nicht so völlig überzeugt bin, was freilich mehr das *ειχšο* betrifft als das *Ašα*.

2) Im Afghanischen sind Spuren eines š-Lautes, der aus *rt* entstand, noch erhalten (vgl. Grundr. I 2 S. 211 unten).

geradezu auf das alte Sakengebiet am Hamun weisen, dessen heutige Sprache noch derartige Nasalierungen aufweist — wie es scheint auch das Afghanische. Der alte Landesname *Zaraŋ-ka* — vgl. *Ζαραγγαι* — dürfte selbst ein Beispiel dafür abgeben, denn dieses *zaraŋ* entspricht dem bekannten Worte *darjā* für „See". Die Formen dieses Wortes zeigen auch im Awesta die Nasalierung, und Jasna XLII 4 geben die Handschriften *zarajaŋho*, und da diese Form — 4 silbig — dem Metrum zuwider laufen dürfte[1], dagegen den beiden alten Belegen entspricht, so wird das Wort wohl auch mit dem *a* zwischen *z* und *r* existiert haben. Und darum glaube ich, wir werden im 8. Jašt (an Tištrija) 23 — es handelt sich um den bereits behandelten Kampf der beiden Rosse — in der 2. Zeile das *hača* zu streichen und dafür *zarajaŋhat* (mit *a*) zu lesen haben, obgleich es die Handschriften hier nicht bieten; wir erhalten damit die richtigen 8 Silben. Genau so ist im gleichen (8.) Jašt 47 zu lesen, und hier bieten die Handschriften auch wirklich *zarajaŋhat*. In 31 wird das Wort daher gegen die Handschriften wohl auch mit *a* zu lesen sein, wobei das erste Wort (*hō*) fiele, wenn dieses Stück nicht etwa anderen Ursprung hat. In 8 ist mit den Handschriften das *a* gleichfalls zu lesen[2]. Analog ist Jašt 5, 38, wo die Handschriften wieder das *a* bieten[3]. Ob die Stellen in Jašt 19, 51 und 66, in Jasna LXV 3 und 4 (hier wieder mit *a*, zunächst gegen das Metrum) richtig überliefert sein mögen, weiß ich nicht. In Wendidad V 19 ist sicher gegen die Handschriften mit dem Metrum das *a* zu lesen. Das bedeutet also, daß die Form im Awesta *zaraŋh* lautet, neben dem vielleicht auch *zrajaŋh* vorkommt, eine Form, die z. B. auch bei der Masora entstanden sein könnte. Ich weiß also nicht, warum Bartholomae im Wörterbuche die Form *zaraŋh* verschweigt und nun Geigers (Grundr. II, S. 393) Anmerkung bemängelt.

1) Es ist die Stelle vom dreibeinigen Esel.
2) Hier scheint das Wort als *a*-Stamm behandelt zu sein.
3) Auf diese Stelle (vom Gandarwa) komme ich unten noch zu sprechen.

Eine eigentümliche Lautverbindung im Awesta ist das anlautende *fš*. Es tritt auf in Wörtern wie *fštāna* Brust (neupers. *pistān*), *fšu* Vieh (sanskr. *paśu*), *fšah* Fessel (wozu ein Verbalstamm *pas* vorkommt). Nun wird im Sakischen (vgl. Marquart, Unters. II, S. 88) aus *sp* ein (*ps* und weiter ein) *fs*, und zwar aus anlautendem *sp* ein *äfs*. Sollte nicht auf entsprechende Weise ein *pasu*, das awestisch neben *fšu* vorkommt, gerade im Sakischen zu *fšu* geworden sein, überhaupt im Sakischen eine Vorliebe für diese Lautverbindung vorgelegen haben? Wenn ich Bartholomae recht verstehe, so stellt er *fšan* zu ahd. *spannan*, was ja nur nach sakischem Lautgesetze möglich wäre[1]. Ich möchte an dieser Stelle auch daran erinnern, daß die sogenannten Pamir-Dialekte offenbar auch einen starken Einschlag von Sakischem enthalten (vgl. auch Geigers und Salemanns Vermutungen, Grundr. I, 2 S. 290 und 291), wie sanglītšī *wurd* = Bruder, šignānī *nīr* = männlich, sariqoli *ḥoin*[2] = blau, und andere. Geradezu germanisch klingen Formen wie sariqoli *woḥt* = acht (wāḥī *hat*) und die Endung *ung*, die im Wāḥī die Herkunft bezeichnet, übrigens auch Participien bildet. Wie die aus dem Altertum überlieferten Namen zeigen, galt in Nord-Ost-Iran dieselbe sakische Sprache, die wir aus Olbia kennen, und vermutlich bildete eben auch dieses östliche Sakisch ein Übergangsglied zu den europäischen

---

1) Mir scheint, daß im Ossetischen altes *fs* (im Anlaute) sowohl als *f* wie als *s* auftrete; ich wüßte nicht, warum *soi* vom gleichbedeutenden *fiu* (= Fett) grundsätzlich zu trennen sein sollte. Wenn *śinjä* (Dorn) mit lat. *spina* zusammen gehört, dann ist es aus *fśinja* entstanden, und *finjä* (Nase), für das die Etymologie fehlt, könnte eine parallele Form sein.

2) Das Umspringen von *tr* in *rt* (*lt*), von *ḥr* in *rḥ* (*Surḥa* für *Suḥra*) ist sakisches Gesetz. Gleich dem Namen Surḥa haben die Perser aber auch das Wort *barf* aus dem Sakischen entlehnt, es bedeutet „Schnee“ = awest. *wafra*, und es lautet im Sanglītšī *warf*. Weniger sicher ist der Übergang des *e* in *ī*, da er so oft vorkommt, doch glaube ich ihn auch für die alte Zeit im Sakischen belegen zu können. Das *oi* spielt im Europäisch-Sakischen seine Rolle und wird im Awesta geschrieben, wo altes *ai* (indisches e) zu erwarten ist; *ḥoin* ist awestisch *aḥšaoina* geschrieben.

Sprachen, vor allem zu derjenigen, die durch eine Lautverschiebung das „Germanische“ ergab. Daß nun diese Sprache der Saken ihren Einfluß auf Ostiran wie auf Indien gehabt haben muß, ist ja nur eine historische Notwendigkeit. Auch das bitte ich für meine Erklärung des Titels des Propheten Spitama zu beachten.

Wir werden also sowohl mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß persische Texte in das Awesta gelangt seien, wie mit der anderen, daß sakische Sprachgesetze einen Einfluß auf die heutige Textgestalt gehabt haben. Eine Eigentümlichkeit des Sakischen scheint nun die zu sein, daß das im Indoiranischen grundsätzlich als *a* auftretende europäische *o* vielmehr als *o*-Laut auftritt[1]. Sollte es nun ein Zufall sein, daß in dem heutigen Awesta-Texte solch indo-iranisches *a* mit dem Zeichen ן geschrieben wird, und daß in der Kompositionsfuge immer *ō* steht? Daß ferner das Zeichen, das ursprüngliches indo-iranisches *ai* (Skrt. *e*) ausdrückt, eine Ligatur aus ןי ist?

Wir haben dem an diesem Orte nicht näher nachzugehen, ich muß aber bemerken, daß ich es unter diesen Umständen vorziehe, in der Wiedergabe der Eigennamen mich nicht allzusehr an die awestische Schreibung zu binden, wo ich dieselbe für mißverstanden und irre führend halten muß. Für den Nicht-Iranisten aber möchte ich noch ein paar Kleinigkeiten anführen.

Das eben besprochene ן, das iranisches *a* wiedergibt, ist früher (so bei Spiegel) mit *e* umschrieben worden, das der Leser unwillkürlich oft als lang annahm, so daß eine größere Anzahl von unmöglichen sprachlichen Vergleichen entstanden sind, zumal, wenn das Zeichen in der Verbindung ארן oder ורן vorkam. Ersteres umschrieb man

1) *Μιλτος, ξαρθος, φουρτος* gegenüber *Miþra, ḥšaþra, puþra*. Man beachte auch indisch *Traitāna*, awestisch (geschrieben) *Fraetaona* und (sakisch) *Τριτων*; die eigentlich „awestische“ Form sollte etwa *Frētāna* lauten. Wirklich ist das lange *ā* (Wend. I 17) in guter Handschrift überliefert, daneben öfter ein kurzes *ă*, und in Jašt 13, 131 auch ein *Fritaona*. Ich habe den Eindruck, als könne man geradezu noch beobachten, wie durch sakischen Einfluß erst das *ā* in *ō*, dann sogar das *ē* in *ī* verändert ward.

are, das andere *ere* — heute *arə* und *ərə* — und ersteres ist = *ar*, letzteres = r̥ (= Silbe bildendem *r*). Daher umschreibe ich dem Metrum gemäß *Kr̥saaspa*, nicht *Keresāspa*. In der gleichen Weise wird vor *Ri* ein *i*, vor *Ru* ein *u* geschrieben, das ebenso nur die vokalische Färbung des *r* ausdrücken soll. Daher schreibe ich *Rwāḫšaja*, um dem Leser nicht einzubilden, der Name sei viersilbig *Ur-wā-ḫša-ja* zu lesen. [Ebenso haben die Hapto-Ringa nichts mit „Iring" zu tun, obgleich vor dem *Ri* natürlich auch hier ein *i* geschrieben wird — wie darf man über einen „Laien" spotten, wenn man ihm solche Knüttel[1] zwischen die Beine wirft, wie eine „lautgetreue" Awesta-Umschrift sie bedeutet?]

Geschriebene *ae* und *ao* sind teils einsilbig, teils zweisilbig. Ich glaube, im ersteren Falle hat eine iranische Aussprache *e* und *o* (wie im Skrt.) einer sakischen *oi* und *au*(?) gegenüber gestanden, und die kompromißliche Schreibung versucht dem überlieferten Texte und der Aussprache der Masoreten zugleich gerecht zu werden. Auch in diesen Fällen setze ich die iranische Form (*e* und *o*) um so unbedenklicher ein, als ich für die Sprache der iranischen Keilinschriften die *e* und *o* nachweisen kann. Hier haben wir also festen Boden, in der Awesta-Schreibung aber fast Willkür.

Auf einen Namen aber möchte ich noch besonders aufmerksam machen: man hat dem wedischen *Jama* einen angeblichen awestischen „*Jima*" gegenüber gestellt; dem ist nicht so. Da die entsprechende Form *J*ı*ma* d. h. *Jəma* auch awestisch überliefert ist (z. B. Jasna IX 4), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das übliche *Jima* ein Kunstprodukt ist, ein einfacher Lesefehler aus der Zeit der Masoreten, die das eine der beiden doppelt geschriebenen *j* als mater lectionis für *i* ansahen. Alle spätere Überlieferung widerspricht dem: es gibt über-

1) Die unglücklichen Opfer dieses Apothekerlateins können natürlich die betreffenden Namen z. B. in Bartholomaes Wörterbuche überhaupt nicht finden, denn diese Namen mit *Uru*, *Iri* stehen unter R! Und das mit Recht! Vgl. aber unten über Urwāḫšaja!

haupt kein „Jima“, sondern das awestische *Jəma* ist eben iranisch *Jama*[1].

Das Vorstehende mag für manchen Mythologen nicht angenehm zu lesen sein. Es versucht Hintergrund und Untergrund zu schaffen für die Betrachtung der iranischen Stoffe und bietet dem Mythologen nichts Positives. Ich halte es aber für unumgänglich notwendig, mit diesen Fragen vorher abzurechnen. Auf allen anderen Gebieten ist solche Einleitung irgendwo gedruckt zu finden, soweit sie überhaupt notwendig ist. Gerade für Iran sind wir in einer besonderen Lage, die es auch erklärt, weshalb der im Grunde genommen nicht arme, für unsere Studien aber so bedeutsame Stoff bisher brach gelegen hat. Was wir von Iran wissen, das ist bisher zum großen Teile als Abfallarbeit geleistet worden, als lauter Einschläge, denen die Kette fehlt. Manches ergab die Assyriologie, an historischen Tatsachen und Formen von Namen und Wörtern. Die Grundlage der Awestaforschung war die Tradition der Parsen. Wedische Texte, die oft selbst noch kaum übersetzbar sind, altiranische Keilschrifttexte, deren Inhalt fast geraten werden mußte, dann eine babylonische Übersetzung, die selber erst wieder das Assyrische erschließen helfen mußte, um ihr Licht auf das Original zu werfen, dann eine indogermanische Sprachwissenschaft, die sich auf Hypothesen stellen mußte, um sie als Grundlage fest in den Boden zu rammen, und nun in neuester Zeit wieder die Turfan-Funde — wie wunderlich schließt sich das alles zusammen zu einem Gewebe, dessen Kette erst allmählich nachgeholt werden kann. Ich schließe mit einem Citate aus dem Anfange

---

1) Das Gleiche gilt vom Akk. Sg. des sogenannten Relativpronomens; auch hier kommt neben *jim* noch *jəm* vor und kann kein *i* gestanden haben, so lange ר noch ein o-Laut war. Erst in derjenigen Sprache oder Mundart, die das alte *ŏ* zu *ĕ* herab gedrückt hatte, war eine Palatalisierung möglich, und erst in dieser Zeit konnte durch Übertragung eine Form *Jima* entstanden sein. Man beachte nur die Formen, die von den beiden Stämmen *skand* und *skamb* gebildet werden: von einer Awestasprache in nur zwei Mundarten kann gar keine Rede sein.

von Nöldekes „Persischen Studien“: „Nicht leicht vermag einer das gesamte Gebiet der iranischen Mundarten mit einiger Sicherheit zu übersehen. Wer, vom Sanskrit her kommend, an das Awesta heran getreten ist, hat selten die Kenntnis vom Neupersischen, die ihm doch dringend nötig wäre. Von denen, welche etwas besser mit dem Neupersischen umgehen können und die erforderliche Vertrautheit mit arabischer Sprache und Literatur besitzen, sind nur sehr wenige im Stande, das Awesta selbständig zu untersuchen. Im Pehlewi stümpern wir Alle. Von jüngeren iranischen Volksdialekten wissen auch nur ganz Einzelne so viel, um es sprachwissenschaftlich verwerten zu können. Stückwerk überall! Wir sind hier besonders darauf angewiesen, uns gegenseitig zu unterstützen.“ So geschrieben 1888. Es ist heute eher schlimmer geworden eben dadurch, daß wieder neue Einschläge kamen, zu deren Verarbeitung wieder ganz andere Grundlagen nötig sind.

4.

Kṛsaaspa und seine Gegner.

Im Folgenden will ich den Versuch unternehmen, eine iranische Mythengestalt samt ihrem Mythos einmal etwas eingehender und jedenfalls in anderer Beleuchtung zu behandeln, als das bisher geschehen ist. Diese Studie halte ich selbst nicht nur für unreif, sondern ich halte es für unvermeidlich, daß vieles an ihr falsch sein werde.

Für unreif, denn ich bin sogar mit dem nicht zu Ende gekommen, was ich als notwendig zu bearbeiten seit Jahren erkannt habe, und ich weiß aus Erfahrung, wieviel Neues dem künftigen Bearbeiter aufgehen muß, das ich selbst noch nicht sehe. Ich weiß aber auch, daß ich auf Jahre hinaus die Muße nicht haben kann, Zeit raubende Vorarbeiten zu schaffen, wie sie hier nötig wären, zumal auf dem Gebiete der Herstellung des Textes, der uns als Grundlage dienen muß. Daher wäre ich sehr befriedigt, wenn es mir gelingt, einen anderen für diese Aufgabe anzureizen oder doch Widerspruch hervor zu locken, der für die Fragen fruchtbar werden kann. Aber auch wenn meine Studie ausgereifter wäre, so würde ich doch annehmen müssen, daß sich bei weiter gehender Arbeit, die immer möglich ist, gar vieles so anders darstellen würde, daß meine Anschauungen von heute als rundweg falsch zu bezeichnen wären. Aus dieser Erkenntnis leite ich mein Recht her, schon jetzt zu veröffentlichen, was ich einstweilen bieten kann. Es gibt eben in der Forschung Gebiete genug, auf denen jede erste Arbeit falsche Ergebnisse liefern muß, obgleich es auch wieder keinen

anderen Weg gibt, als die Schanzgräben mit Leichen zu füllen, über die hinweg die Späteren zum Siege schreiten können. Wer ein klassisches Beispiel dafür haben will, der denke an die Keilschriftforschung; die Assyriologie allein hat über ein halbes Jahrhundert zum Ausfüllen der Gräben gebraucht, und die anderen Zweige der Keilschriftforschung werden noch erheblich längere Zeit brauchen. Es gibt zu viele Fälle, wo erst der Nachweis, daß eine Aufstellung falsch war, zu einer neuen falschen führen kann, deren Marterl wenigstens an den Hauptweg der Entwickelung zu liegen kommt.

Der mir vorschwebende Gedanke für das Folgende ist der, daß man jemandes Wesenheit am besten aus seinen Gegnern erkennen kann, wenn es nicht möglich ist, ihn persönlich positiv kennen zu lernen. In dieser Lage sind wir einer iranischen Mythengestalt gegenüber, von der das Awesta schon verhältnismäßig viel berichtet und die auch bis in die neupersische Zeit bei vollem Leben geblieben ist, und zwar sogar unter Namen, die schon im Awesta für sie gebraucht werden. Dazu kommt aber, daß sie im Rahmen meines Gesamtbeitrages eine besondere Aufmerksamkeit verdient und daher schon mehrfach erwähnt werden mußte.

Mehr als anderswo stehen wir also hier wegen des verhältnismäßig reichen Stoffes „auf festem Boden“, während andererseits die Heranziehung von Märchen in diesem Falle nicht viel verspricht, soweit es sich um das Herausarbeiten gerade der Gestalt des Kr̥saaspa handelt. Im Grunde genommen ist er ja der Hauptheld der arischen Mythen überhaupt und daher für die gesamte arische Mythenforschung besonders wichtig und im weiteren Sinne auch reich gesegnet mit Märchen. Aber diesen Stoff würde ich unter anderen Namen, in verschiedene Gruppen geteilt, vorbringen müssen. Hier soll es einer bestimmten Awestagestalt gelten, und die Studie soll eine Art Gegenpol zu dem Forschungswege darstellen, der bisher hier betreten und besprochen worden ist.

Im IX. Kapitel des Jasna (8) erfahren wir, daß Tretāna, der Sohn des (Trita) Aþwija, den Dahāka erschlug:

Der schlug die Schlange Dahāka,
Mit Rachen drei, mit Köpfen drei,
Sechs Augen, tausend Sinnen auch.
Die überstarke dew'sche Druḥš;

Trügrisch Unheil den Geschöpfen,
Jene Druḥš, die überstärkste
Binnen dieser ird'schen Schöpfung,
Tödlich den Geschöpfen Artams.

Ehe wir weiter gehen, bemerke ich, daß ich mit Absicht die Übersetzung in achtsilbige Zeilen[1] bringe, um dem Leser wenigstens die Anschauung zu vermitteln, daß es sich um gebundene Form handelt. Da es noch heute keine deutsche Übersetzung des Awesta seit der Spiegelschen (von 1852—1863) gibt, so ist es sehr nötig, davon auch einen äußeren Eindruck zu wecken. Eine Übersetzung der Stelle von Geldner findet sich in seiner „Metrik des jüngeren Awesta“ (Tübingen 1877, S. 125). In seinen „Studien“ von 1882 kam Geldner S. 61 auf das Wort zu sprechen, das oben mit „Sinne“ übersetzt ist. Diese aus dem Vorkommen des Wortes sich ergebende richtige Übersetzung ist leider von Bartholomae (Altiran. Wörterb. Sp. 1229) nicht übernommen worden, völlig entsprechend seiner rein etymologischen Richtung. Es handelt sich um Sinnesorgane in einem metaphysischen Sinne oder um die inneren Sinneskräfte, und zwar um etwas den Augen und Ohren Verwandtes, das bei einer Verflachung dieser Höhe der Vorstellungskraft offenbar als „Augen“ gedeutet werden mußte, d. h. im Märchen kaum anders auftreten könnte. — In der 2. Strophe

1) Eigentlich sollten es Jamben sein. Um die Übersetzung möglichst wörtlich und das Einzelne in der richtigen Reihenfolge zu halten, verwende ich für dieses Mal Trochäen, wo mir die Jamben Schwierigkeiten machen. Nur will ich bemüht sein, daß die Namen möglichst richtig heraus kommen.

ist eine Zeile zu viel überliefert, und Geldner hat die vorletzte gestrichen, weil sie auch Jasna LVII 24 (nach Spiegels Zählung LVI 10, 3) vorkommt und am ehesten zu entbehren sei. Beide Gründe erscheinen mir nicht durchschlagend, denn mehrfaches Vorkommen ist bei solcher Gattung von Literatur nichts an sich Bedenkliches, und entbehrlich wäre auch die erste und fünfte Zeile, ebenso aber auch die dritte. Läßt man diese aus — „welche Aŋromanjuš geschuftet hatte" —, so gewinnt zwar das erste Wort der zweiten Zeile syntaktisch anderen Sinn, wie mir aber scheint, besseren[1], sonst aber klappt alles auch ohne die 3. Zeile. Mein Grund, sie weg zu lassen, ist aber der, daß sie den Aŋromanjuš erwähnt und zudem für seine Schöpfertätigkeit einen specifisch mazdaistischen Kunstausdruck braucht, der immer auf die bösen Wesen angewandt wird. Ich halte die Verse für weit älter als den Mazdaismus und daher die dritte Zeile für hinein gefälscht[2], und zwar in recht durch-

1) Hier sei eine Vermutung nicht unterdrückt, der ich jetzt nicht nachgehen kann, da sie mir erst bei der Korrektur sich aufdrängt. Das Wort „überstärkste" lautet im Texte *aš-ǒjastəmām*; es fällt mir schwer zu glauben, daß das Wort 5silbig zu lesen sei und das *ə* eine Silbe bilden sollte. Nun finde ich in Geldners „Metrik" (62) gerade dieses Wort aus dieser Stelle als Beleg für eine entsprechende Regel angeführt. Dieser Superlativ kommt nur in dieser Stelle vor, daneben findet sich wieder auf die Druḥš bezogen noch (einmal) *aš-ǒjišta*. Nun stehen in Jašt 14, I 3 die Superlative *amawastəmo*, *wr̥þrawastəmo*, *hwarnaŋhwastəmo*, *jānawastəmo*, *sōkawastəmo*, in denen allen das Metrum nicht gestattet, durch *ə* eine Silbe tragen zu lassen. Geldner hat in seinen „Drei Yasht" S. 67 durch Zusammenziehung sich zu helfen gesucht, eben weil er von der Meinung ausging, *ə* müsse hier Sonant sein; in der N. A. hat er darauf verzichtet, Strophen heraus zu stellen und hat auch gegenüber dem richtigen *hwarna* der Handschrift Pt. 1 die alte falsche Lesung wieder in den Text gesetzt. — Somit dürfte in unserer Jasna-Strophe also eine Silbe fehlen. Ich vermute nun, daß für das oben mit „jene" übersetzte Wort im ursprünglichen Texte *imām* stand, was um so leichter in *jām* verlesen werden konnte, als dies die Form der späteren Sprache ist. — Die Entscheidung, ob *ə* im vorbehandelten Falle Sonant sei, betrifft auch unsere frühere Bemerkung über die zweisilbigen Ordinalzahlen in Wendidad I, denn das hier statt *haptaþəm* einzusetzende *haftəməm* (vgl. *septimum*, *ἕβδομον*, mittelpersisch *haftum*) enthält eine ganz parallele Lautgruppierung.

2) Sie muß es sogar sein, da Dahāka selber Aŋromanjuš ist; erst

triebener Weise; ich halte es für sehr möglich, daß der streng mazdaistische Redaktor statt dessen eine andere Zeile gestrichen hatte, die aber später wieder hinein kam, weil das Volk das Liedchen doch auswendig konnte und unliterarisch überlieferte. Noch könnte man einwenden, auch der Ausdruck für „Kopf" sei in gleicher Weise ein mazdajasnischer Kunstausdruck für böse Wesen, aber ich glaube es nicht, daß der Fall hier ebenso liege wie beim Verbum „schaffen". Vielmehr sind besondere Ausdrücke für Körperteile von Tieren und besonders von Ungeheuern nichts Ungewöhnliches; der Ausdruck für einen mächtigen Tierkopf wird vielmehr alt sein, und derartige Wörter werden vermutlich eben die Ansätze und Anlässe abgegeben haben, die mazdajasnische Unterscheidung weiter zu führen, selbst bis ins Verbum hinein und wohl noch weiter. Ich glaube nicht, daß an dem Ausdrucke Anstoß zu nehmen sein werde, und selbst wenn man sich ein anderes Wort als hier einzusetzen denken wollte, so wäre damit an der Echtheit der Zeile noch nicht gerüttelt. — Der Begriff „Schöpfung" hat wohl einen Stich ins Zeitliche: von der Schöpfung bis zur Ragnarök.

Scheinbar gehen nun die Strophen glatt weiter, und wer das Jasna-Kapitel als Literaturstück auffaßt, der wird sich damit begnügen müssen, es in seiner Form als Awesta-Bestandteil herzustellen, d. h. unechte Zeilen heraus zu stellen und gelegentlich das Fehlen einer Zeile anzumerken. Wer aber weiter die Frage aufwirft, wann die Strophen entstanden und wie sie in das Awesta hinein gekommen sind, der wird zunächst nicht umhin können, zuzugeben, daß es einmal einen ganzen Kr̥saaspa-Jašt gegeben haben muß, denn es liegen anderwärts im Awesta noch weitere Bruchstücke von einem solchen vor, so daß mehrere Strophen doppelt erhalten sind.

Es ist also, wie wir gleich sehen werden, dieses alte Kr̥saaspa-Lied zur Abfassung von Jasna IX verwendet

späteste Entwickelung konnte die Schlange vom bösen Geiste geschaffen sein lassen, mußte es aber auch.

worden, und der heutige Zusammenhang ist nicht der alte. Der Zweck des Jasna-Kapitels ist der, den Propheten Spitama den Helden der Vorzeit anzureihen. Daran konnte man natürlich erst geraume Zeit nach des Propheten Tode denken, und ebenso weist die Heranziehung des Kr̥saaspa gerade, den der Mazdaismus sogar in die Hölle verbannte, auf eine Zeit, die nach 400 v. Chr. fallen muß[1]. Wir könnten vielleicht noch weiter gehen, wenn wir genau wüßten, wann die Saken in das nach ihnen genannte Sakastāna (Seistan) gekommen sind, denn Kr̥saaspa gehört doch wohl sicher der sakischen Überlieferung an.

Der Gedankengang von Jasna IX ist in Kürze der folgende:

Zur Zeit des Preßtrankopfers, die nicht sicher feststeht, erscheint Homa, der Gott des Preßtrankes, dem Priester, der eben das Feuer beschickt und die Gāþās recitiert. Ihn fragt der Priester, wer er sei, denn er habe noch nie ein schöneres Wesen erschaut. Homa stellt sich vor und ermahnt ihn, weiter die Homapflanze, das heißt zugleich den Gott selbst, zum Tranke zu pressen und sein Lob zu singen, wie es (auch) die (anderen) Sošjante (Heilande) getan haben. Nach diesen erkundigt sich nun der Priester und fragt nach dem Lohne, den sie dafür ernteten. Dieser Lohn besteht in der Geburt von Söhnen, des Jama, des Θretāna, des Rwāhšaja und Kr̥saaspa, und ebenso ward dem Porušaspa der wahre Priester geboren, der nun am Altare steht.

Ich habe mich geflissentlich etwas vorsichtig ausgedrückt, und wie bei Awestafragen immer eine an der anderen hängt, so muß ich auch hier wieder einen kleinen Abschweif machen, und zwar über den Namen „Zaraþuštra“. Zwar habe ich 1905 in der OLZ bereits einen Artikel darüber gebracht. Ich sehe aber, daß Bartholomae in seinen Nachträgen „Zum altiranischen Wörterbuche“

1) Unter Artaḥšassa II wurden die alten Dewa Miþra und Anāhitā in die Staatsreligion aufgenommen, die also von da an eigentlich kein Mazdaismus mehr ist.

(Beiheft zu Bd. XIX der Indogerm. Forsch., S. 240) schreibt, daß ihm der Aufsatz selbst nicht zu Gebote stehe, daß ihm aber meine Ausführungen, soweit er sie kenne, durchaus unverständlich seien. Ich bin überzeugt, daß Bartholomae das Letztere auch dann würde sagen können, wenn er den Aufsatz gelesen hätte; wenn dieser aber selbst Bartholomae unbekannt bleiben konnte, dann scheint es mir notwendig, es noch einmal zu sagen, und zwar natürlich in etwas anderer Form. Da ist zunächst festzustellen, daß alle bisherigen Erklärungen einerseits an sich unmöglich sind, andererseits die Form *Ζωροαστρης* unerklärt lassen, d. h. die älteste überlieferte, von dem iranischen Schriftsysteme unabhängige. Es ist also zunächst ein Ausgleich zu schaffen zwischen den Konsonanten *Ζρστρ* der griech. Überlieferung und *Zrtstr* der iranischen, und das im Griechischen fehlende erste *t* deutet auf ein im Griechischen unschreibbares *h*, das in einer iranischen Mundart aus dem *t*-Laute entstanden war. Zudem kann das *αστρης* kein *uštra* wiedergeben, also das Wort für „Kamel" im Namen nicht enthalten sein, wohl aber kann das iranische „*uštra*" auch ein *waštra* meinen und muß es, wenn daneben ein *αστρης* vorkommt, das seinerseits, zumal bei vorhergehendem *o*, ein „*wastra*" meinen kann und meinen muß, eben weil im Awesta ein *u* auftritt, das in älterer Schreibung, die keine Vokale kennt, ein *w* ausdrücken konnte und ausgedrückt haben muß — wenn es dastand —, wie eben die griechische Wiedergabe zeigt. Ich meine doch, daran werde sich nicht gut rütteln lassen? Wenn nun im Griech. ein *Ζωρο* auftritt, in dem das *t* (*þ*) der awestischen Überlieferung fehlt, das doch wieder nicht im Griechischen verschwunden sein kann — ein *Ζαραϑυστρης* ließe sich ja so bequem schreiben! —, dann muß das Vorbild für die Griechen ein (*zorho* oder) *zōhro* gewesen sein, das aus einem *zōþro* (oder *zorto*) entstand. Das kann dann nichts anderes sein als das awestische *zaoþra*, von dem ich überzeugt bin, daß es nur *zōþra* zu sprechen ist — letzteres ist für unsere Frage übrigens

belanglos. Nun stimmen aber die Konsonanten des Awesta, *Zrþwštr* nicht zu *zōþra*, und sie können es nur dann, wenn irgendwo in Iran ein Wechsel zwischen *þr* und *rþ* — in älterer Schreibung wird aber *þ* und *t* nicht unterschieden — stattfindet. Das ist der Fall im Sakischen, wo die Konsonanten also *Zrtwštr* gewesen wären, und daher muß der Name in der awestischen Schreibung von Saken herrühren, und da die Redaktion des Awesta im östlichen Iran einmal stattgefunden haben muß und dort die Saken wohnten, so wird daran auch nichts besonders Auffälliges sein. Wir müssen erwägen, daß der Name des Propheten, besser sein Beiname oder Titel — denn man hat davon sogar eine Superlativform gebildet — zur Zeit der Redaktion der Schriften schon längst zu einer Vulgärform *Zrtōšt* verschliffen war und daß die Awesta-Masoreten nur daraus ihre Vokalisation des Konsonantentextes konstruieren konnten. So entstand die Unform *Zaraþuštra*. Ich glaube, daß ein Zweifel daran, daß der erste Teil des Namens ein *zaoþra* enthält, auf die Dauer nicht möglich sei; dieses Wort bedeutet das „Trankopfer", und es ist nun an der Zeit, daran zu erinnern, daß der Prophet ja doch den guten Personennamen „Spitama" führt, und daß unser fraglicher Ausdruck nur einen Titel bedeuten kann. Auf den zweiten Teil des Wortes brauche ich hier nicht näher einzugehen; ich sehe in ihm ein *wāstra*, das „Staude" bedeuten wird[1], und ich meine, das *š* werde wohl unter dem Einflusse der Vulgäraussprache in den Namen gekommen sein[2]. Ich halte ein „*Zoþrawāstra*" für die alte Form des Ausdruckes, dessen Bedeutung sein dürfte „der die (richtigen) Stauden zum Opfertranke besitzt". Man denke an die Sorgfalt, mit der diese Kräuter erhandelt und behandelt werden, und an die Schwierigkeit, sie bei der Verschiebung

---

1) Das Wort wird mehrfach mit *jawa* (gesäte Feldfrucht, Getreide) verbunden, dient dem Vieh als Futter wie *jawa* den Menschen zur Nahrung, und wird zwischen *jawa* und *urwarā* (Baum) genannt.

2) Wechsel zwischen s und š ist in den Awestahandschriften nichts Seltenes.

der Wohnsitze echt zu bekommen. Weitere Ausführungen gehören nicht in diesen Rahmen; ich will nur meine Berechtigung nachweisen, in obiger Inhaltsangabe das Wort *zaraþuštra* mit „Priester“ zu übersetzen. Der Prophet „Zaraþuštra“ ist eine nachträglich in das Awesta hinein gebrachte Figur; man hatte den Spitama als zaraþuštra bezeichnet und fand ihn dann dort erwähnt, wo der Titel auftrat, oder umgekehrt, weil man ihn unter diesem Titel zu finden glaubte, bezeichnete man ihn mit diesem Titel, der dann zum Pseudonamen ward.

Ich glaube, daß Jasna IX, auch als Literaturstück behandelt, noch eine ältere Gestalt erschließen lasse, in der nicht vom Propheten, sondern lediglich vom Homa-Priester als solchem die Rede war. Die Geschichte vom vierten Menschen, der den Homa preßte, kann nicht von Anfang an die Fortsetzung gebildet haben, und 1—11 war vermutlich schon vor dem Auftreten des Propheten der übliche Gesang beim Homa-Opfer, der Strophen aus alten Liedern benutzte.

Unsere beiden vorgenannten Strophen sollen nun von Ŧretāna handeln, d. h. vom Sohne des (Ŧrita) Aþwija, der als zweiter Homa-Opferer genannt wird[1]. Der dritte ist aber der gleiche, und seine beiden Söhne sind Rwāḥšaja und Kr̥saaspa. Der Opfergesang weiß also nicht mehr, daß Aþwija und Ŧrita, der hier zwei Söhne hat, die gleiche Person sind! Wir wissen, daß die Hauptsage der arischen Völker dem Helden bald einen, bald zwei Brüder gibt. Im ersteren Falle rächt der Zweite des Ersten Tod und weckt ihn wieder zum Leben, im letzteren Falle erweisen sich die zwei Brüder als ungetreu. Leider erfahren wir von Rwāḥšaja nichts über eine Rettung seines Bruders. Die folgenden Zeilen dürften

1) *Aþwija* ist die sakische Form für iranisches *Aptija*, dessen sprachliche Abkömmlinge gleichfalls überliefert sind. Der Anlaut in *Ŧrita* ist wieder iranisch. Vom sakischen *Trito Aþwija* lautet das Patronymikon *Tritōna Aþwijāna* (— das wäre iranisch: *Ŧretāna Aptijāna* —), das Femininum dazu **Tritōniš Aþwijānā* (*Τριτωνις Αϑανα*). Die indischen Formen sind *Trita Aptia* und *Traitana*.

also einer Variante des Liedes angehören, dem die beiden ersten Strophen entstammen.

Rwāḫšaja und Kr̥saaspa,
Richter der, Gesetzesgeber,
Dieser über Gipfeln wandelnd[1],
Lock'ger Jüngling, Keulenträger.

Ob das eine alte Strophe ist, wage ich nicht zu entscheiden[2]. Es folgt aber die Zeile:

Der schlug die Schlange Sarwara [vgl. oben:
Mit Rachen drei, mit Köpfen drei,
Sechs Augen, tausend Sinnen auch,
Die überstarke, dew'sche Druḫš.]

Ich habe die 3 Zeilen gleich darunter gestellt; es fehlen nämlich hinter der ersten hier erhaltenen Zeile[3]

---

1) Über den Ausdruck *uparōkarja* später mehr; er wird auch von Tištrija, vom Farnah und von Wajuš gebraucht und muß ein Luftwesen bezeichnen.

2) Es bleibt noch eine ganz andere Möglichkeit, die hier wenigstens angedeutet sei. Die erste Zeile mit den beiden Namen klingt nicht gut, es wären Trochäen. Streicht man das letzte Wort (*ča* = und), so müßte man viersilbig *Urwāḫšajo* lesen, und das wäre dann ein Beiname Kr̥saaspas. Da wir von diesem Bruder des Hauptthelden so wenig erfahren, so ist es sehr wohl möglich, daß hier wieder einmal ein Beiname eine selbständige Figur geschaffen hat. Daß dieser Name dreisilbig sei, ist an sich nicht erweisbar; wäre er ein Beiname des Kr̥saaspa, dann könnte er diesen als „Seelenkönig" bezeichnen. Das Wort für Seele, *urwan*, ist zwar ein *n*-Stamm, doch finden sich bei diesen Übergänge in die *ā*-Stämme; die Etymologie ist sprachlich möglich. Also könnte Kr̥saaspa dem *Ερμης ψυχοπομπος* entsprechen, wie mit seinem Kampfe gegen den Gandarwa dem Hermes, der den augenreichen Argos überwindet, wie das Rückwärtsziehen der Rinder wieder Miþra mit Hermes verbindet. Aber auch diese Erwägungen führen wieder auf einen Zweibrüder-Mythos (Apollon und Hermes, Mithras und Helios), so daß ein Bruder des Kr̥saaspa nicht abzuleugnen ist.

3) Zeilen mit dem Anfange „Der schlug" sind nur als erste Zeilen überliefert. Von dieser Zeile aus rückwärts habe ich oben 4 Zeilen als vorher gehende Strophe zusammen zu fassen versucht. Es erscheint mir aber fast wahrscheinlicher, daß die 4. Zeile der ersten Strophe ein Zusatz ist, so daß wir noch um eine Zeile weiter zurück greifen müßten: „Daß er der Söhne zwei erhielt:". So käme mehr Gleichförmigkeit in das Ganze. Diese Zeile wäre mit dem Singulare, der in

gerade drei weitere, und da Sarwara und Dahāka die gleiche Figur sind, so glaube ich annehmen zu dürfen, daß diese 3 Zeilen wirklich hier standen und erst getilgt wurden; als man Dahaka und Sarwara bereits unterschied, trat dann das aus allen mythologischen und poetisch-literarischen Überlieferungen sattsam bekannte Differencierungsprincip in Geltung; d. h. überall, wo zwei ursprünglich gleiche Gestalten durch Aneinanderfließen der Dubletten neben einander traten und natürlich noch viel Gemeinsames hatten, strich man dem einen das, dem anderen ein anderes ab und vertiefte dadurch das Unterscheidende, das sich im Laufe der Zeit eingefunden hatte. Das beide Fassungen Verbindende sind gewöhnlich ein paar nebensächliche Namen: sie reichen vollkommen aus, um geschiedene Brüder wieder zu vereinigen; in unserem Falle sind solche gleiche Namen noch nicht auffindbar. — Auf die Frage der Gleichheit von Dahāka und Sarwara müssen wir später noch zu sprechen kommen. Die folgende Strophe lautet:

Die Menschen frafs und Rosse frafs,
Die giftgeschwollen, grüngefärbt,
Auf der das Gift gequollen stand
Wohl klafterhoch . . . .

In der letzten Zeile fehlt ein drei- oder viersilbiges Wort, das ich nicht zu ergänzen weiß; der Text füllt die Lücke aus durch eine Dittographie des als „grüngefärbt“ übersetzten Wortes[1]. — Ich möchte fast glauben, daß vor diese Strophe nun auch noch die zweite oben genannte einzufügen sein werde. Wir erfahren ja jetzt, warum die Schlange „tödlich den Geschöpfen Artams“ ist: sie frißt sie und ist selbst durch ihr Gift unnahbar,

---

den entsprechenden Zeilen steht, genau so metrisch wie mit dem Duale! — Weniger wahrscheinlich ist mir die Möglichkeit, daß zu „Der schlug“ die wirklich folgenden 3 Zeilen gehörten und die 4. dann zu streichen sei: sie ist zwar verderbt, aber doch in zweierlei Gestalt überliefert (vgl. unten).

1) Das hier nicht gestanden haben kann und eine Silbe fehlen läßt.

freilich nicht für Kr̥saaspa, von dem Jasna IX übrigens nicht erzählt wird, wie er das Ungeheuer tötete. Nun wird später (IX 30) „Homa“ angerufen wider den Leib der grüngefärbten Schlange, der Gift auswerfenden, daß er dem zu Grunde gehenden Gerechten zu Hülfe seine goldene Waffe schleudern soll. Das steht aber in einem ganz anderen Stücke, das gleichfalls in dieses Kapitel hinein geraten ist, und die Sache steht in weiter keinem Zusammenhange mit unserem Helden; doch scheint gerade dieser Homa der vorbestimmte Helfer gegen die Schlange[1] zu sein, und so wird er auch dem Kr̥saaspa wohl geholfen haben.

Es ist noch immer angebracht, bei jedem Anlasse zu betonen, daß das, was uns als Awesta überkommen ist, eine so erbärmliche Flickerei darstellt, wie sie in der Weltliteratur etwa noch bei türkischen Stämmen, den nördlichen Nachbarn Irans, vorkommt, sonst aber kaum noch einmal, denn das Alte Testament ist noch Gold gegen das Awesta, und die ägyptischen Texte ähnlicher Art wollen doch wohl anders aufgefaßt werden. Wir setzen also hier gleich fort: Jasna IX 17 und 18 bilden wieder ein Stück für sich, ebenso wieder 19—21, dann 22, dann 23, dann 24, 25, 26, lauter einzelne Bruchstücke, etwa von der Art, wie wir heute kleine Stückchen von alten Volksliedertexten sammeln und aufzeichnen, Zaubersprüche, Wurm- und Hundesegen und dergleichen, alles schlecht und verderbt überliefert und philologisch bearbeitet. Es ist mit Händen zu greifen, daß die Parsen ihr Awesta verloren hatten und nun sammelten, was man auftreiben konnte, ob mündlich, ob schriftlich, und all das ward dann geordnet nach einem bestimmten Gesichtspunkte, einerlei ob „althochdeutsch“, „mittelniederdeutsch“ oder einer andern Sprachform zugehörig. Aber worin der Name „Homa“ vorkommt, oder

1) Dieser ist sonst eigentlich der Adler, und Homa, der Preßtrank, tritt sonst im Awesta nicht gerade in einer Rolle auf, der dieser Zug entspräche. Man vergleiche die bald folgende Ausführung über Homa-Hūmājā.

was sich auf ihn beziehen läßt, kommt einfach in Jasna IX! Also eine Reihe von philologischen Sammlungen alter Literaturüberreste, für theologische Zwecke neu heraus gegeben. Wie man dabei verfuhr, zeigt am deutlichsten die Sammlung „Wendidād“. Man wußte aus zufällig noch heute erhaltener schriftlicher Überlieferung, daß das alte „Wīdēwōdātam“ 22 Kapitel gehabt hatte, und so gab man der Sammlung denn auch wieder 22 Kapitel, obgleich schon die beiden ersten nicht in dem Buche gestanden haben können. Dafür gehören einige andere Bruchstücke wieder ins Wendidād. (Sp. Übers. III S. 185.)

Unser altes Lied von Kr̥saaspa ist gleichfalls nicht nur in Jasna IX verarbeitet, sondern auch in Jašt 19, und zwar ist dort weit mehr erhalten, so daß wir die beiden Stücke mit einander vergleichen müssen.

Dieser „Jašt“ ist wieder ein wunderlich Ding! Das erste Stück, nach dem er den irre führenden Namen „Zamjād-Jašt“ erhalten hat, enthält eine Art alter Orographie, deren verlorenes Original auch im Bundahišn nachklingt. Dieses Stück ist ganz kurz; dann folgt eine Sammlung für das Stichwort *Farnah*, die „königliche Majestät“. Diese besaß auch Jama, und als er sie verloren hatte, da nahm Ŧretāna sie auf, und nun folgen unsere Strophen. Der Zusammenhang ist der, daß sich die Majestät dreimal von Jama entfernt und beim ersten Male von Miþra, beim zweiten von Ŧretāna, beim dritten von Kr̥saaspa ergriffen wird. Das ist nun dreimal die gleiche Gestalt[1], und eigentlich begreift man auch nicht recht, wie das Farnah dreimal von Jama weg fliegen kann. Und im Metrum ist an diesen Stellen immer ein zweisilbiges Wort zu viel, und die drei Zahlwörter sind gerade zweisilbig, und bis auf drei haben die Bearbeiter gewiß noch sprachrichtig zählen können, denn diese Wörter kommen oft genug vor. Sie dürften also Glossen sein.

---

1) Ich wiederhole: Kr̥saaspa *ist* der Sohn des Ŧrita, Ŧrētāna aber *bedeutet* „Sohn des Ŧrita“; über Miþra habe ich S. 49ff. gehandelt, Ausführlicheres würde in eine besondere Abhandlung über Miþra gehören.

Dann haben wir auch hier wieder drei verschiedene Überlieferungen der selben Sache; der Held, der Miþra oder Θretāna oder Kr̥saaspa genannt wird, nimmt die Majestät wieder auf, die dem Jama verloren ging, d. h. er wird sein rechtmäßiger Nachfolger, der den Tyrannen Dahaka-Sarwara stürzt.

Jašt 19, 37[1] steht nun also die gleiche Strophe von Θretāna wie in Jasna IX 8. Jašt 19, 40 aber finden wir die Zeile

„*Auf der das Gift gequollen stand*"

zweimal und dazwischen eine weitere Zeile

„*Hinten, an der Nase, in der Höhe*"[2].

Hier haben wir aber wieder nur eine der zahlreichen Stellen, die aus alten Liedern im Gehöre lebten und die an passender und unpassender Stelle eingeschoben zu werden pflegen. Die Jašt-Stelle und die im Jasna sind das Gleiche. Es geht in beiden weiter:

---

1) Auch dieser Jašt ist von Geldner übersetzt: „Drei Yasht" (Stuttgart 1884) S. 6ff.

2) Diese Zeile ist, wie das Metrum zeigt, unmöglich. Geldner hat sie in der NA in den Text aufgenommen, und das dürfte richtig gehandelt sein, wenn auch die Zeile falsch ist. Sie dürfte doch wohl etwas für die Ergänzung von Jasna IX 11 enthalten. Wir müssen immer gewärtig sein, daß dieses Lied von Kr̥saaspa doch wohl ursprünglich in der Sprache von Sakastan verfaßt gewesen sein wird, so daß hier eine Variantenbildung sehr nahe lag. Wenn wir das oben „an der Nase" übersetzte zweite Wort als Infinitiv zu *wēna* (= „sehen") auffassen dürften, dann könnte das vielleicht die erforderliche Ergänzung zu der Parallelzeile im Jasna sein, und man hätte dann zu übersetzen:

Wohl klafterhoch dem Aug' zu schaun.

Was mir diesen Gedanken nahe legt, das ist die Möglichkeit, das Entstehen der weiteren Verderbnis in Jašt 19 etwas zu erklären. Nachdem man das Wort als „an der Nase" mißverstanden hatte, wäre noch zugefügt worden — zuerst als Glosse — „am Hinterteile", und das dritte Wort wäre der Rest einer Variante zu dem „klafterhoch" des Jasna. Das letztere soll zunächst bedeuten „von der Höhe eines Speeres"; die frühere Übersetzung nimmt das Wort in der Bedeutung „Daumen" an, was mir den vorauszusetzenden Größenverhältnissen — Kr̥saaspa in Manneshöhe gedacht — besser zu entsprechen scheint; ich lege kein Gewicht auf diese Frage, weil ich es nicht für sicher halte, daß dieses Wort im ursprünglichen Texte stand.

Ob welchem da Kr̥saaspa
Im Eisentopfe Essen sott
Des Mittags, und es wurde heiſs
Dem schlimmen Drachen, und er schwitzt'.

Er schnellte unterm Kessel vor
Warf's Wasser, das da kochte, um:
Zur Seite da erschrocken sprang
Narjamanah Kr̥saaspa.

Narjamanah bedeutet „mit mannhaftem Sinne“, ist aber als Beiname und später als Patronymikon aufgefaßt worden, so daß Sām (d. i. Kr̥saaspa) später einen Vater Närimān hat (statt Trita).

Die Scene erinnert mich stark an die wunderliche Schmiede, die Wäinämöinen im Leibe Wipunens einrichtet, sowie an die anklingenden Verschlingungsmythen Nordasiens. Sollte Kr̥saaspa etwa doch ursprünglich von der Schlange verschlungen worden sein und in ihrem Leibe das Wasser gekocht haben?[1] Gerade dieser verschlungene Held pflegt einen Bruder zu haben, der ihn später wieder aus dem Leibe der Umgebung befreit. Das würde also Urwāḫšaja sein müssen, von dem wir leider nicht viel weiter erfahren[2], obgleich er doch offenbar im Liede selbst neben Kr̥saaspa genannt war, und zwar als „Richter, Auditeur, Verhörer“, nicht als Examinator, Katechet im Sinne eines Glaubenslehrers, denn das Stück ist weit älter als der Mazdaismus.

1) An die entsprechenden Mythen klingt noch die Angabe der Riwājat (Spiegel: Einleitung II 160) an, daß der Held vom Morgen zum Abende auf dem Rücken der Schlange laufen muß, bis er ihren Kopf erreicht. Das erinnert an Entsprechendes in den Überlieferungen vom Helden, der seinen Gegner von innen heraus tötet. — Bei Firdousi schießt Sām dem berghohen Drachen 3 Demantpfeile in den Rachen und zerschmettert ihm mit der Keule das Haupt. Alle Zuschauer waren geflohen und Sāms Panzer vom Drachengifte zerschmolzen. (Vgl. unten über Gesser.)

2) Vgl. unten.

Damit ist Jasna IX erschöpft, im 19. Jašt aber geht es weiter:

Der schlug den .... (es fehlen 5 Silben)
Den gelbfüſsigen Gandarwa,
Der offenes Rachens flog einher
Und ird'schen Wesen tödlich war.

Wie der Gandarwa hieß, das stand in der Lücke; daß er ein Vogel ist, entnehme ich schon aus seiner Gelbfüßigkeit[1]. Was das Wort Gandarwa bedeute, ist 1906 von Alfred Hillebrandt noch einmal für das Indische nachgeprüft worden (84. Jahresbericht der Schles. Ges. f. vaterländische Kultur). Auch ich bin überzeugt, daß das Wort mit *κενταυρος* zusammen hängt, halte es aber nicht mehr für ausgeschlossen, daß dieses ein Lehnwort aus dem Iranischen wäre; daß die ursprüngliche Bedeutung nicht „Keim" sein kann, halte ich fast für selbstverständlich. Dagegen glaube ich an einen engen Zusammenhang, wenn auch wunderlicher Art, mit dem babylonischen Skorpionschützen, der unverkennbar Vogelfüße hat.

Wir haben noch eine zweite Stelle, die den Gandarwa erwähnt: 5. Jašt 37 f. (Ardwi-Sura-Jašt). Auch dieser Jašt rekapituliert wieder die Mythengeschichte Irans bis in die geschichtliche Zeit hinein, die an sie angeschlossen wird. Und die darin aufgenommenen Helden, diesmal z. T. auch ihre Gegner, müssen nun alle die Ardwi-Sura um Hülfe angerufen haben. Daher ist bei jeder neuen Gestalt die Einleitung immer die gleiche, dann kommt „Diese (die Ardwi-Sura) verehrte" und dann der Name des Helden und eine Ortsbestimmung oder dergleichen, und dahinter ist — ohne Metrum, also ganz nachträglich — noch hinzu gefügt „mit 100 Rossen, 1000 Rindern und 10000 Stück Kleinvieh", und nun folgt

1) „Gelbfüßig" ist *zari-pāšna.* Trotz dem entsprechenden deutschen „Ferse" (mhd. *versen*) liegt kein Anlaß vor, die Bedeutung von *pāšna* so enge zu fassen wie die des deutschen Wortes; mit einer Übersetzung „gelbfersig" würden wir ein falsches Bild erwecken.

die Bitte an Ardwī-Sūrā Anāhītā. In unserem Falle finden wir die Zeilen:

[Sie verehrte:] *Narjamanah Kr̥saaspa*
Am Wasserbecken Pišinah.
[*Drauf bat er sie um dieses Glück,*
„O dieses Glück gewähre mir,]
Daſs ich Sieger werden möge
Des gelbfüſsigen Gandarwa
An den Ufern, die wild brausen
Von dem See, dem Worukašam.
Daſs ich komm' zum starken Hause
Papanās, der druḫšbetörten,
Der gekrümmten, endlos langen.“

Natürlich wird ihm dieses Glück gewährt, leider nicht auch uns das Glück, diese Zeilen wirklich übersetzen zu können. Schon die letzten beiden auf die Gandarwa-Episode bezüglichen Zeilen vermag ich nicht zu übersetzen, und darum bitte ich jeden Iranisten, der über meinen Versuch spotten will, mir zu helfen wie Anāhitā dem glücklichen Kr̥saaspa, oder — das Spotten zu lassen. Ich bin nämlich der Meinung, daß hier ein Stück Text vorliegt, das in einer ganz anderen Mundart abgefaßt war, und daß es zwar leider von den Redaktoren nach dem Schema der ideellen Awestagrammatik bearbeitet, aber doch nicht ganz verstanden worden ist. Die Orthographie oder die Kasusendungen sind eben abweichend.

Ich bemerke also zu diesem Stücke, daß ich in der ersten der beiden oben eingeklammerten Zeilen das Wort für „Glück“ ergänzt habe, und zwar als drittes Wort der Zeile, indem ich eine Haplographie annehme. Die Endungen der Wörter „brausend“, „See“ und „Worukašam“ schwanken in den Handschriften dermaßen, daß es ein Kunststück wäre, hier grammatisch zu konstruieren. Den Namen Worukaša fasse ich als Lokativ (vgl. *rapaja* „auf dem Wagen“ im 17. Jašt 17, wo das Metrum die überlieferte dreisilbige Form verlangt). Das halte ich noch für den sichersten Ausgangspunkt, und auch der scheint

mir recht unsicher, denn die Form könnte auch eine mundartliche Nebenform des Genetives sein, dessen übliche Form ja daneben für unsere Stelle gleichfalls überliefert ist. Auf die 3 letzten Zeilen gehe ich später noch ein.

Trotz der grammatischen Unsicherheit lehrt die Stelle doch aber, daß der Gandarwa an das Meer Worukašam versetzt wird. Daß die Saken Seïstans in diesem Meere ihren Hamun-See erblicken mußten, ist begreiflich, und so mag die Gleichsetzung von Pišinah mit dem Namen Pišin, wie heute das obere Tal der in den Hamun mündenden Lōra heißt, wohl richtig sein. Ursprünglich aber ist diese Lokalisierung des Worukašam sicher nicht, und so ergibt sich die Angabe der Örtlichkeit für das Gebet des Helden als jüngere, sakastanische Zutat.

Nun kennt die jüngere Überlieferung einen Vogel *Kāmak*. „Dieser breitete seine Flügel über alle Sterblichen aus und machte die Welt finster, indem er das Sonnenlicht nicht herab ließ. Regnete es, so fing er den Regen mit seinen Flügeln auf und goß ihn vermittels des Schwanzes wieder ins Meer [— also in das Worukašam! —], so daß kein Tropfen auf die Erde herab kam, die Flüsse und Quellen vertrockneten und die Menschen starben, abgesehen von denen, welche der Vogel selbst auffraß. Sieben Tage und Nächte schoß Kr̥saaspa mit Pfeilen nach diesem Vogel, so daß endlich seine Flügel mit Pfeilen ganz gespickt waren und er niederfiel und noch im Fallen Menschen und Tiere tötete“. (So in Spiegels Awesta III, S. LXIX).

Diese Geschichte ist nicht erfunden, und der Vogel Kāmak wird wohl auch dem Awesta bekannt gewesen sein müssen. Sollte in der oben erwähnten Lücke, in der der unbekannte Name des Gandarwas stand, nun nicht dieser Name einzusetzen sein? Ich möchte ergänzen:

„*Der schlug den Dewa Kāmaka.*“

Weiter möchte ich schließen, daß Kr̥saaspa diesen Vogel in älterer Form natürlich nicht 7 Tage lang, sondern 9 Nächte beschossen haben werde. Nun sagt spä-

tere Überlieferung (Spiegel, a. a. O. S. LXVIII): Es war dieser Dew [Gandarwa] von ungeheurer Größe, sein Haupt reichte bis zur Sonne, das Meer ging ihm bis an die Kniee, und Kr̥saaspa mußte neun Tage und neun Nächte lang kämpfen, bis es ihm gelang, den Gandarwa aus dem Meere heraus zu ziehen und zu binden[1]. Ich frage, ist das nicht der Kāmak?

Wenn die Einsetzung des Namens Kāmaka in die erste Zeile des vom Gandarwen handelnden Stückes richtig ist, dann ergibt sich vielleicht auch noch der Grund, weshalb der Name im Awesta verloren gehen konnte. Die einzelnen Schriften entstanden ja nicht zur gleichen Zeit, mußten auch in ihren Angaben einander widersprechen — das Sammelbecken Awesta wurde ja von den verschiedensten Quellen her gespeist —, und diese Angaben mußten dann unter einander wieder nach Möglichkeit ausgeglichen werden.

Nun gab es eine awestische Schrift Sūdkar[2], deren 14. Fargard uns im Auszuge durch eine Pahlawi-Übersetzung noch erhalten ist (The sacred books of the east, Vol. XVIII, Oxford 1882, S. 372 ff.). Hier erzählt Kr̥saaspa selbst seine Abenteuer, und zwar zu seiner Rechtfertigung Ahura Mazdah gegenüber. Obgleich diese echte Awestaschrift als solche offenbar zu den jüngsten gehört, kennt doch auch sie[3] den Vogel Kāmak nicht, sie weiß nur vom Gandarwa, dessen Namen sie aber auch nicht nennt. Erst eine neupersische Bearbeitung dieser Schrift (in den Riwājat) fügt die Erzählung vom Vogel Kāmak, die auch im Mēnōī-i-ḫrat (XXVII 50) steht, hinzu. Daß es sich auch darin um alte Überlieferung handelt, kann nicht zweifelhaft sein; warum

1) Vgl. vor allem Spiegels „Einleitung in die trad. Schriften der Parsen“ (II 134).

2) Sie hatte 22 Kapitel (Fargarde) und bildete nach dem Pahlawi-Werke Dēnkart den ersten Band (*naska*) des gesamten Awesta.

3) Natürlich so weit sie erhalten ist, aber wir haben ja gerade das von Kr̥saaspa handelnde Stück, in dem der Kāmak vorkommen müßte.

fehlt sie aber im Awesta? Meine Antwort lautet: Die Sage vom Kāmak stand zur Zeit des Entstehens der Awestaschriften auf der Stufe der Entwicklung, daß man noch sah, es war dieselbe wie die vom Gandarwa, aber sie wich bereits so weit von dieser ab, daß man sie als Widerspruch empfand, und als dieser sich deutlicher geltend machte, unterdrückte man an unserer Stelle den Namen Kāmaka. Damit war die Volksüberlieferung nicht beseitigt, entwickelte sich weiter, und der Name Kr̥saaspa gab ihr die Anwartschaft, am Ende doch noch in irgend einer Form in die schriftliche Überlieferung von Kr̥saaspa einzudringen. Auf diese Weise würde sich der Tatbestand erklären, ich wüßte aber keine wesentlich andere Möglichkeit. Wohl aber läßt sich diese Erklärung vielleicht noch etwas weiter führen. Ich habe (oben S. 17 u. 18) an einem Beispiele gezeigt, wie jung im Märchen der Wind ist, und habe weiter (S. 24) meinem Zweifel Ausdruck geliehen, daß Wajuš oder Wāta als mythische Gestalten bloß Wind sein sollten. Wohl aber wird der Wind (z. B. in der Edda) vom Flügelschlage eines Riesen-Vogels hergeleitet, und daher werden wir uns den „Körper“ eines „Windes“ als Vogelleib zu denken haben. Nun erzählt der Sūdkar auch von einem Kampfe des Kr̥saaspa mit dem Winde, und dieser Kampf ist ganz uncharakteristisch bis auf einen Zug, der in der persischen Übersetzung etwas anders behandelt und an sich etwas unklar scheint: es handelt sich darum, daß einer der beiden Kämpfer — nach dem Persischen der Wind — unter die Erde geht. Ich halte diese Erzählung für eine 3. Fassung des Kampfes gegen den Weltvogel; in dem uns erhaltenen Awesta fehlt sie, war wohl auch erst später aufgenommen und bildete vermutlich einen weiteren Grund, die Geschichte vom Kāmaka aus dem Awesta hindann zu halten.

Kr̥saaspa erzählt, er habe zwischen den Zähnen des Gandarwa tote Menschen gesehen, nach der persischen Fassung vielmehr Rosse und Esel. (Auch konnte das Ungetüm 12 Menschen auf einmal verschlingen.) Der Gandarwa

ergriff des Helden Bart, aber Kr̥saaspa zog ihn aus der See nach einem Kampfe von 9 Tagen und Nächten und bezwang ihn; er faßte ihn am Fuße, zog ihm die Haut ab bis zum Kopfe[1] und band ihm mit dieser Hände und Füße. — Der Dewa ist also bereits stark in menschlicher Gestalt gedacht, wie es ja auch bei der Schlange Dahākā geschah. Die Fesselung mit der eigenen Haut erinnert an die des Zeus mit seinen Gedärmen, sowie an diejenige Lokis mit den Gedärmen seines Sohnes und an die Fesselung des Fenriswolfes, bei der zudem Tyr eine Hand verliert und gewisser Maßen „dreibeinig" wird. — Die weitere Erzählung scheint nun lückenhaft zu sein. Der gebundene Gandarwa wird „dem Ahrūra" überliefert, wenn

1) Dieses Abziehen der Haut ist vielleicht geeignet, in einen phrygischen Mythos die ersten festen Punkte des alten Zusammenhanges hinein zu tragen. Der Mythos von Midas und Marsyas liegt uns nur in Bruchstücke zerschlagen vor, die in einen neuen Zusammenhang gebracht worden waren, von dem wir auch wieder nur Bruchstücke kennen. Die beiden Gegner sind hier Marsyas (Seilenos, Pan) und Midas (Apollon). Midas, unser Miþra-Kr̥saaspa, zieht also dem zwiegestaltigen Seilenos Marsyas die Haut ab und fesselt ihn. Marsyas ist hier als Gandarwa ein *τραγοκενταυρος*, die Midas-Sage kennt aber neben den Ziegenohren auch die Eselsohren, also dürfte nach anderer Fassung Marsyas auch als *ονοκενταυρος* gegolten haben. Marsyas wird durch eine Quelle, in die Midas Wein geschüttet hat, trunken gemacht; also finden wir den phrygischen Gandarwa wieder am Wasser, und er hat mit dem Soma zu tun. Midas ist der goldhaarige Gärtnerbursche, der seinen Rosengarten bewirtschaftet. Die Gabe zu vergolden hat aber nach den Märchen nicht der Gärtnerbursche, sondern die Quelle des Waldmenschen (Eisenhans bei Grimm N. 136), und der Bursche vergoldet seinen Finger und sein Haar in eben dieser Quelle. Es handelt sich um einen starken Seitenast der oben aufgeführten „Märchen zum Sphinxrätsel", und so sollte Midas ein Bad in der Stutenmilch nehmen, nimmt aber wirklich ein Bad im Paktolos. Weiter spielt herein der Adler (Tantalos), der den Ganymedes durch die Luft trägt und sich dem Gordias auf den Pflug setzt; ferner die Wettkämpfe (Marsyas-Pan und Apollon) und das Schiedsrichteramt, das bald Midas, bald Paris-Alexandros ausübt, der auch den Knoten des Gordias zerhaut. (Dieser Mythos muß dem makedonischen Alexandros sehr gelegen gekommen sein!) — Natürlich muß ich mich an diesem Orte mit Andeutungen begnügen, will aber hinzu fügen, daß die Sage auch den Kelten bekannt war, deren König Marke wieder Pferdeohren hat; so wird auch der Name *Κελτινη* der „Hüterin" nicht eine Verderbnis aus *Δελφυνη* sein.

Wests Vermutung richtig ist; ein Eigenname wird schon vorliegen. Indessen es hat mit dem Namen „Aḥrūra“ noch eine besondere Bewandtnis. Er wird im Frawardin-Jašt (13, 137) erwähnt und würde auch nach dem Sūdkar der guten Schöpfung angehören; jedoch der Frawardin-Jašt wie der Sūdkar sind junge Schriften, in denen wohl schon manche Verlesung der alten Pahlawischreibungen möglich ist. Es könnte leicht der Name *Sarwara*[1] dahinter stecken. In einer Albīrūnī-Stelle (100, 1) hat Sachau ein *Ḥzūra* in *Ḥrūra* verbessert, wo ein Sohn des bösen Geistes, also Dahākas, gemeint ist, und dann würde dieser Name oder Beiname den „Blutigen“ bezeichnen. Daß bei Albīrūnī in Wahrheit „Sarwara“ gemeint ist, davon bin ich überzeugt, da die Pahlawi-Zeichen beide Lesungen gestatten. Schrieb man aber in *Sarwara* auch das erste *a*, dann konnte man auch *Aḥrūra* lesen, denn *a* und *ḥ* sind auch das gleiche Zeichen, und die nachmalige Verlängerung des anlautenden *A* wäre auch nichts Unerhörtes. In das Register des Frawardin-Jaštes kam der Name doch erst aus dem Sūdkar, denn dieser Jašt ist ein förmliches Register der im Awesta genannten Personen der guten Schöpfung. Die Entscheidung hängt also vollkommen von der Sūdkar-Stelle ab, und diese ist in unklarem Auszuge in Pahlawi-Übersetzung überliefert! Ich muß mich mit dem Hinweise auf die wunde Stelle begnügen, an der „Aḥrūra“ wohl doch nicht als „Freund des Kr̥saaspa“ bezeichnet gewesen sein wird. Die Hüterin des Zeus ist eine Schlange (Delphyne), diese Hüterin[2] ist

---

1) R. v. Stackelberg hat in der WZKM XII (1898) S. 239 darauf aufmerksam gemacht, daß der Berg „Kōndrasp“, der sich nach Bundahišn 22, 4; 23, 20 bei Tūs befinden soll, nach dem Mēnōī-i-hrat (גנדרפר) und den Riwājat (גנדרב) vielmehr *Gandarw* zu lesen ist, und daß bei der Stadt Tūs der Sām des Šāhnāmāh einen Drachen erlegte. Da Sām eben unser Sāma Kr̥saaspa ist, so sah er darin eine Reminiscenz an den Gandarwakampf. Nun befindet sich aber auf dem Berge Gandarw „der See des Sruwar“, d. h. des Sarwara. Man könnte wohl sagen: also wieder die Schlange unten im Wasser, der Gandarwa oben auf dem Berge, und beide gehören zusammen.

2) vgl. meine Beiträge zur Kyrossage S. 45, 111, 114.

immer weiblich und meistens schlangenhaft. Sollte nicht hier vielmehr eine Freundin des Kr̥saaspa vorliegen, und zwar eine falsche, die den Gandarwa befreite, eine Gestalt, halb Mädchen, halb Schlange, eine „Sarwarā“, eine Pārikā? Warum machte man dem Helden einen so großen Vorwurf daraus, daß er sich mit einer Pārikā eingelassen hatte? Etwa darum, weil diese falsche Freundin seinen gefangenen Gegner hatte entschlüpfen lassen? Sollte hier die vergleichende Mythenforschung eine Pahlawi-Textstelle erläutern können? Ist es nicht auffallend, daß unmittelbar nach *Aḥrūra* das Weib Kr̥saaspas erwähnt wird? West übersetzt: „(*he* [*der Gandarwa*] *was*) *delivered by me over to Âkhrûrag; and he slaughtered* (*and*) *ate my fifteen horses. I also fell down in a dense thicket* [*aîsakŏ*], *and Gandarep carried off* (*my*) *friend Âkhrûrag, and she who was my wife* (*was*) *carried off by ḥim* — und ebenso sein Vater und seine dājakŏ (*nurse*). Also kommt der Gandarwa wieder los, Kr̥saaspa aber wird wieder der Schützer der Menschheit. Er macht mit jedem Schritte — etwa seines Rosses? — 1000 Schritte, und Feuer fiel auf alles, was sein Fuß berührte; er kam zur See, (in die also der Gandarwa zurück geflüchtet war), erschlug den Gandarwa und brachte zurück, was dieser geraubt hatte.

Darauf erschlug er die (9) „Räuber“, die so groß waren, daß Sterne und Mond unter ihnen blieben und das Wasser ihnen nur bis an die Knie ging[1]. West verweist dazu auf Jašt 19, 41, wo „9 Räuber“ genannt seien, während die persische Bearbeitung ihrer 7 nennt. Von „Räubern“ ist nun freilich hier gar keine Rede, sondern von Söhnen. Das Wort *hunuš* (ind. *sunuš*) bedeutet schon im Awesta nur noch die Söhne böser Wesen, ward später nicht mehr verstanden und als Bösewicht, Räuber gedeutet. Kr̥saaspa erschlug also den Gandarwa und dann dessen 9 Söhne.

Wir werden im Folgenden bald sehen, wie wenig fest die Ausprägung der Ungeheuer in einer bestimmten

1) was sonst vom Kāmak erzählt wird!

Tiergestalt ist. Wer heute noch meinen kann, die Mythen möchten in älterer Gestalt als Tiermärchen bestanden haben, ehe man sie auf den Mond bezog, gibt sich einer argen Täuschung hin, die allenthalben durch den Stoff widerlegt wird. Es kann keine Rede davon sein, daß Jägervölker, die genau mit dem Wesen der Tiere vertraut waren, naive naturwahre Fabeln ersonnen hätten, die dann zu Mythen sich entwickelt hätten. Hat die Tierfabel überhaupt etwas mit dem Mythos zu tun — was ich durchaus bestreite —, dann kann sie nur ein jüngster Ableger des Mythos sein. In diesem ist die Tierform etwas so Verschwommenes, fast könnte man sagen Abstraktes, daß die betreffende Gestalt als Fisch, Vogel, Säugetier, als Mensch oder Gegenstand auftreten kann; ihr Kern ist etwas ganz anderes, das freilich so beschaffen sein muß, daß aus ihm alle Ausprägungen sich erklären. Ob Weib, ob Schlange oder Vogel, das ist an sich sehr nebensächlich.

Zur Frage der Freundin, der der Gefesselte entschlüpft, wage ich hier noch eine alte Vermutung einzuschalten, die mir im Laufe der Jahre immer wahrscheinlicher geworden ist, obgleich ich selbst zur Genüge gegen sie angekämpft habe:

Jener fromme Einsiedler „Hom“[1], der bei Firdousi den Afrasjāb fängt und fesselt, ist mit nichten der alte Gott Homa-Soma, sondern Hūmāi, d. h. der Simurgh, und zwar der weibliche Adler. Der Gefangene bittet ihn, ihm die Hände weniger fest zu binden; als dies aber geschieht, entschlüpft er ihm und verbirgt sich im See Čēčast, angeblich dem Urmia-See. Darauf wird sein Bruder Garsäwaz am Gestade geschlagen, daß er schreit,

1) Der gleiche Hom rettet bei Firdousi den Frēdūn (Tretāna) vor Zōhak (Dahaka), und das kann kaum eine andere Gestalt sein als der Adler, der den Zāl rettet und in sein Nest aufnimmt. Dieselbe Gestalt dürfte auch bei der Erziehung des Kawa Hosrawah tätig gewesen sein. Der „Erzieher des Helden“ scheint eine ursprünglich einheitliche Gestalt zu sein, die an und für sich einmal eine Behandlung lohnen würde.

und darauf hin hebt Afrasjāb den Kopf aus dem Wasser, wird mit einer Schlinge wieder gefangen und dann enthauptet. Sollte Afrasjāb-Fraŋrasjān nicht der Gandarwa sein? Die Awestastelle, in der die Geschichte erwähnt wird, steht in Jašt 17, 37 ff. (Geldner: 3 Yasht S. 111). Wer ist hier der Betende? Der erste Vierzeiler kommt auch Jašt 9, 17 und Jasna LVII, 19 vor, und zwar ohne eine Variante, durch welche die beiden ersten Zeilen metrisch heilbar würden: die erste Zeile hat eine Silbe zu wenig, die zweite eine zu viel. In Jašt 17, 51 (N A: Jašt 9, 31) bittet nun Wištāspa, daß er „mittels der Hūmā" seine Tochter, die etwa „Wardakanā"[1] zu heißen scheint, zurück bringen möge — die bekannte Entführung „per Adler". Bei Firdousi ist dann Hūmāi zu einer zweiten Tochter geworden, da der Name inzwischen ein gebräuchlicher Personenname geworden ist. Da gibt denn eine Handschrift statt *Hūmaja* schon die Verderbnis *Homja*, und so wird wohl im gleichen Jašte, 9, 17, auch statt *Hōmo* (*Haomo*) zunächst ein *Hūmā* zu lesen sein. Nun ist aber auch der Instrumental *Hūmaja* in Jašt 9, 31 (bzw. 17,51) zu beanstanden, da einerseits eine Silbe fehlt[2], andrerseits der Nominativ schon *Hūmājā*, der Instrumental also *Humājaja* lauten muß, was die fehlende Silbe liefert und so leicht zu *Hūmaja* verlesen werden konnte, da *j* doppelt geschrieben zu werden pflegt. Also haben wir in Jašt 9, 17 (bzw. 17, 37) statt *Hōmo* vielmehr *Hūmājā* zu lesen[3], womit die fehlende Silbe ergänzt wird, also:

Hūmājā frasmiš bēšazjā

---

1) Wahrscheinlich ist vielmehr *Warda-kanjā* (Rosenmädchen) zu lesen: drei Handschriften bieten ein *i* vor dem *d*, was orthographisch unmöglich ist; das *i* würde also an eine andere Stelle gehören, vermutlich als epenthetisches vor *n*, und daraus wieder ist auf ein ursprünglich folgendes *j* zu schließen.

2) Die meisten Handschriften füllen sie durch ein *ča* aus (= und), was offenbar in Zusammenhange damit steht, daß Hūmāi später als Schwester der Wardakanjā gefaßt wird. Dieses „Rosenmädchen" führt später den Namen Pādāfrah oder Behāfrīd.

3) Ebenso ist in Jasna XI 7 die 3. Zeile zu heilen, indem man *Hūmājā* statt *Hōmo* einsetzt.

d. h. das dritte Wort muß nun Femininum werden, was das zweite schon ist. In der nächsten Zeile muß natürlich gleichfalls das Femininum eingesetzt werden; sie wird also lauten:

srīrā ḫšaþrī zari.doiþrā

und der Vierzeiler wird wörtlich zu übersetzen sein: „[Sie verehrte] Hūmājā, die auskunftreiche, heilmittelkundige, das schöne Weibchen mit den gelben Augenlidern, auf der höchsten Höhe, auf der hohen Harati.“ Und ihre Bitte lautet: „Daß ich fessele den argen Fraŋrasjan und ihn gebunden fort führe und ihn gebunden dem Kawi Hosrawah vorführe.“ Ich muß betonen: Was jetzt im Texte steht, ist unmöglich, und es ist unwissenschaftlich, solchen Text zu übersetzen und mit seinem Inhalte arbeiten zu wollen. Verwirft aber jemand mein Verfahren als unwissenschaftlich, dann dürfte es immer noch höher stehen als das Kleben am überlieferten Texte. Indessen, selbst Bartholomae korrigiert ja gelegentlich den Text in seiner Weise, und an Herstellungsversuchen ist sonst kein Mangel: vielleicht erwägt man auch den meinigen. Daß dann Hūmājā hier stark menschlich gedacht ist, darf nicht auffallen, da ein solches Schwanken der Vorstellungen häufig genug ist, Hūmājā aber später auch ganz menschlich gedacht wird. Und ebenso wenig kann in unserem Zusammenhange auffallen, daß Aḥrurā-Sarwarā eine Schlange, Hūmājā aber eine Adlerin wäre. — In dieser Awestastelle ist die oben erwähnte Fortsetzung der Geschichte nicht überliefert, wohl aber kommt Kr̥sawazdah in Jašt 19, 77 vor. Ich möchte die Frage aufwerfen, ob an dieser dunklen Stelle Kr̥sawazdah nicht als das Roß zu denken sei, auf dem Fraŋrasjan reitet. Vielleicht bezeichnet der Name *Kr̥sa-wazdah* dieses Roß nun eben als „schiach-ausdauernd“, was das Roß des guten Helden ja zu sein pflegt, das aber der Bruder des gegnerischen ist. Die Stelle Jašt 19, 77 spricht von einer Verfolgung des Fraŋrasjan auf seinem Rosse durch Hōsrawah, wobei dieser den Kr̥sa einholen(?)

muß und schließlich den Fraŋrasjan und den Kr̥sawazdah[1] fängt. Den Text versuche ich so herzustellen:

1. *jat* (*pasat*) *Kawa Hōsrawa*
[*pasne warois̆ Čečastahe*]
təm kr̥səm upa tām čartām
jām dargām nawa.frāþwr̥sām,

2. *jat dim marjo nurəm.mano*
aspēšu pati.partata.
wispe bawat awi.waŋjo
ahura Kawa Hōsrawa.

3. *marjəm tūrjəm Frawrasjānəm*
bandajat Kr̥sawazdawhəm[2]
puþro kēna Sjāwaršānāi
zurojatahe narahe.

Dazu bemerke ich: Das *pasat* in 1, 1 ist nur Lückenbüßer; die Handschriften geben teils eine Lücke, teils ein *pati*, das aus einer Verbalform entstanden sein muß und als 3. Sg. Prät. auf *t* endigte; unbekannt bleibt der Verbalstamm dieser zweisilbigen Form mit der ungefähren Bedeutung „überwand"; man könnte vielleicht an ein *patajat* (statt *jat pati*) denken. Auf *pasat*, was ich selbst für eine vage Vermutung halte, brachte mich die Wahrnehmung, daß eine Zeile fehlt, die vielleicht in Jašt 5, 49 noch erhalten ist: die Ortsangabe, durch deren *pasne* (*pasni*) die Verderbnis entstanden sein könnte. Im übrigen soll diese von mir ergänzte Zeile eben nur das Fehlen der ursprünglichen andeuten. Hinter 1, 4 steht noch ein Wort *razūrəm* oder *razurām*, das entweder

---

1) Man beachte die Namen Kr̥sawazdah, Kr̥saaspa, Kr̥sa-anuš, sie gehören zusammen, was man freilich nicht merkt, wenn man „Garsévaz, Kerschasp, Kriçāni" schreibt, was heute ebenso geschmackvoll wäre wie „Säufritz" neben „Siglind".

2) Möglicher Weise wäre das Wort sogar klein zu schreiben: Spiegel übersetzte: „den von Füllen gefahrenen". Vielleicht war Spiegel damit doch auf richtiger Fährte; es wäre nicht so ungeheuerlich, daß später durch Mißverständnis der Stelle ein neuer Eigenname entstanden wäre.

falsche Glosse oder Verschreibung aus ... *rjonurəm* der folgenden Zeile sein wird. In *nawa.frāpwr̥sa* wird wohl ein Adjektiv zu *čartā* zu sehen sein, und eine „Bahn in 9 Abschnitten" erscheint mir vom mythologischen Standpunkte für diese Stelle das Zuträglichste: jeder Abschnitt wird dem Rosse des Helden eine Büffelhaut gekostet haben (vgl. oben S. 57 und 66) oder eine Seele (L. Bachelin: Sept contes roumains, Paris 1894, S. 37). Ich halte also in 1, 3 *kr̥səm* für eine Bezeichnung des Rosses, glaube aber, daß damit eigentlich das Roß des Hōsrawa gemeint war: dann könnte das oben geforderte Verbum auch „reiten" bedeuten. Ist meine Erklärung des fälschlich eingefügten *razurām* richtig, dann wäre statt *nurəm* (2, 1) vielleicht *zurām* (*zurəm*) zu lesen. Unsicher ist auch 3, 2, wo *Kr̥sawazdəmča*[1] überliefert ist. — Nur für den Nicht-Iranisten deute ich hier noch an, was der Text etwa enthalten könnte:

Als bändigt' Kawa Hōsrawa[1]
[Jenseits von dem Čečasta-See]
Den Kr̥sa auf der Kampfes-Bahn,
Der langen, neungegliederten.

Als ihm der Grimme wuterfüllt
Im Rosse-Kampf entgegen trat —
Ob allen wurde siegreich da
Und Herr Held Kawa Hōsrawa.

Den grimmen Turjer Frawrasjān
Samt Kr̥sawazdah fesselt' er,
Der Sohn zur Rache Sjāwaršāns[1],
Des Mannes[2], *den Gewalt erschlug.*

---

1) Die Deklination der Eigennamen scheint auch in diesem Stücke wenig der Grammatik zu entsprechen; das *ča* würde geradezu fehlen, doch könnte vielleicht *bandajat* als gebräuchlichere Form ein ehemaliges *bandat* verdrängt haben.

2) Vielleicht ist *narwahe* zu lesen: jedenfalls hat dieses Wort das Zuwachsen einer folgenden (unechten) Zeile verschuldet.

Bin ich hier im Allgemeinen auf richtigem Wege, dann würde auch die Gestalt des Fraŋrasjān in unseren Mythos gehören, und mit ihm Homa-Hūmājā, der Wundervogel der iranischen Mythen, der als hölzernes Roß durch die Luft fliegt, wohl auch Troja erobern half wie als Affe die Burg Rāwaṇas, der aber auch in seinem Unterteile als Schlange erscheint — wahrlich kein Ergebnis der Tierkunde naiver Jägervölker!

Dieser Vogel ist nicht so unbekannt gewesen. Gerade noch zur rechten Zeit erhalte ich einen Sonderabdruck aus dem „Archiv für Geschichte der Philosophie“ (XXII. Bd., 1909, Heft 2) mit einem Beitrage von Wolfgang Schultz über „Die Kosmologie des Rauchopfers“. Da ist S. 212 von der gnostischen Sekte der Sethianer die Rede, die einen kosmischen „Meersperber“, oben als flügelschlagenden Vogel im Luftbereiche, unten als zischende Schlange im Wasserbereiche kennen. *Γνωσις* ist die griechische Übersetzung des iranischen Wortes *zantiš*, das in der späteren Form „Zänd“ bekannter sein dürfte. Daran soll man grundsätzlich zuerst denken, wenn man das Wort „gnostisch“ liest oder hört, denn sonst wird, gemäß unserem bisherigen kanonischen Wissen, so gut wie regelmäßig vergessen, welch starker iranischer Einschlag im Wesen der Sache von vorn herein zu erwarten ist. Diese für das Bestehen der Welt äußerst notwendige Amphibie, der *θαλασσιος ιεραξ,* sieht mir stark nach dem Vogel Kāmak aus. S. 213 bringt Schultz, offenbar mit Recht, auch jüdische Überlieferungen mit dem sethianischen Vogel zusammen; ich möchte die Frage offen lassen, woher die Juden diese Überlieferung haben, und führe nach Schultz hier an, daß der betreffende Vogel bis zu seinen Knieen im Wasser steht, während sein Haupt zum Himmel reicht; wenn er seine Flügel ausbreitet, verdunkelt er das Rad der Sonne. Es hat wohl keinen Zweck zu bezweifeln, daß das unser Kāmak ist. Das Wasser, in dem er steht, ist so tief, daß eine hinein gefallene Axt in 7 Jahren nicht den Boden erreicht. Diese Jahre werden ehedem wohl Tage gewesen sein,

und ihrer vormals 9[1], und sie werden mit der Dauer des Kampfes Kr̥saaspas doch wohl in Verbindung stehen. Der Vogel heißt זִיז. Im „Archiv für Religionswissenschaft“ 1903, in einem Aufsatze „Zum Etanamythos“, den ich überhaupt für dieses ganze Heft zu vergleichen bitte, habe ich S. 181 die *Züzülö*-Vögel des türkischen Märchens erwähnt und dabei an eine Beziehung dieses Namens zum Adler *Zū* des Etanamythos gedacht. Sollte der jüdische *Ziz* nicht auch dazu gehören? [Übrigens wird wohl שָׂדַי auch nicht gerade „Feld“ bedeuten müssen, warum nicht „Gebirge“?] Natürlich bitte ich die Stelle bei Schultz nachzulesen, will aber doch noch seine Bemerkung erwähnen, daß der hahnenköpfige Abraxas meist in einen Schlangenleib endigt. Bilden Schlange und Vogel also im Mythos eigentlich einen Gesamtkörper?

Wer von der Vorstellung ausgeht, die Mythen seien samt ihren Gestalten dem Naturempfinden genau beobachtender, mit den Tieren besonders vertrauter „Naturvölker“ entsprossen, wird an solchem Wundertiere eben so wenig Freude haben, wie an geflügelten Bäumen oder Bergen, die der Mythos gleichfalls kennt, und die zudem auf das gleiche Urbild zurück weisen, wie der Zusammenhang und die begleitenden Umstände zeigen.

Möglicher Weise finden wir die Doppelgestalt aus Vogel und Schlange schon bei Babyloniern[2] und Ägyptern

---

1) Die selben, die Hermodr braucht, um zur Hel zu gelangen.

2) Ich benütze diesen Anlaß, um darauf hinzuweisen, daß der bei Hommel wieder „Nazimaruttas“ geschriebene Name des Kassi-Königs richtiger *Nazi-muru-taš* oder *Nazi-mara-taš* geschrieben wird: beide Schreibungen sind überliefert, letztere ist die sprachgesetzlich richtige kassische Form. Der mittlere Bestandteil wird auch mit dem Ideogramme (vgl. S^b 88) geschrieben, dessen (südelamische) Lesung als *muru* überliefert ist, die Kassi-Könige selbst werden damit ein *mara* gemeint haben. Die Auslegung dieses Ideogrammes als „*marad*“ oder „*marut*“ sollte endlich verschwinden; der Name bedeutet: „Nazi hat die Erde geschaffen“, und das Wort für „Erde“ (*mara*) hat gelegentlich sogar nach elamischem Brauche noch das Determinativ des „Göttlichen“ vor sich, durch das in anderen Fällen *Nazi* als Gott bezeichnet wird. — Ich führe das einstweilen hier aus, weil ich im gleichen Bande

(vgl. Hommel im „Memnon“ I Seite 208 ff. und die dazu gehörigen Tafeln), was weiter zu untersuchen sein würde; sehr geläufig ist sie den arischen Völkern. Da für diesen Ort nur die iranische Überlieferung behandelt werden soll, können wir nur einen Seitenblick auf die Inder werfen, müssen dies aber auch wegen der engen Beziehungen zwischen diesen beiden Völkern.

Wenn ich nun bei E. H. Meyer (Gandharven-Kentauren S. 6) Kuhns Übersetzung[1] von R̥gweda VIII, 66 (bezw. 77), 5—6 angeführt finde, so will ich bei dem wunderbaren Koncerte der Übersetzungen von verschiedener Hand nur heraus greifen, daß der Gandharwa in bodenlosem Wasser steht und von Indra mit dem Pfeile beschossen wird. (Nach S. 5 wäre der Gandharwa sogar unverletzlich.) Das wäre also wohl das gleiche Bild wie in der iranischen Überlieferung, nur daß diese vom Kāmak spricht, die indische vom Gandharwa.

S. 7 bei E. H. Meyer finde ich dann den Gandharwa als Soma-Hüter und Freund Indras, S. 8 hat er mit den Wassern zu tun und durchwandert die Luft.

S. 10 ergreift der Gandharwa den Zügel eines Wunderrosses, das Indra zuerst bestiegen hat. S. 12 sind 7 Gandharwen die Soma-Hüter, einer derselben ist Kr̥śānuš. S. 13 wird der Liebesgott Kāma als Gandharwa bezeichnet — soll noch daran erinnert werden, daß *Kāma-ka* eine Deminutivform von *Kāma*[2] ist? — und weiter werden 27 Gandharwen genannt, die der Kommentar als die Nakšatra erklärt. Ich denke, diese in-

---

des „Memnon“ (S. 277) lese, daß Pinches die indischen *Marut* aus diesem *ma-ru-ut-taš*, wie gelegentlich geschrieben wird, heraus gewinnt, vermutlich veranlaßt durch das „Gottesdeterminativ“ vor *maru* und gestützt auf den drolligen Irrtum des Kassi-Glossars, als ob *nazi* = *ṣillum* wäre; darüber an anderem Orte mehr, ich will hier nur Fernerstehende vor phantastischen Hypothesen über die Kassi-Sprache warnen, ins Besondere vor voreiligen Schlüssen auf die indische Götterwelt.

1) In dieser Übersetzung bringt Kuhn natürlich eine Wolke an, die Stelle bedeutet aber etwa „er hielt die gekochte Speise“ — ein unklarer Zug, der noch zu viele Verknüpfungen mit anderen Überlieferungen gestattet, als daß ich hier eine Vermutung wagen wollte.

2) Dieser führt wieder den unerklärten Beinamen *Kandarpa*.

dischen Belege werden wohl ausreichen, meine Verselbigung des Gandarwen mit dem Vogel Kāmak zu rechtfertigen. Was die Inder später noch aus diesem Gandharwa gemacht haben, berührt uns hier natürlich nicht. Wichtiger wäre es zu wissen, unter welchen anderen Namen der Gandharwa im späteren indischen Schrifttume auftreten mag, denn die Gestalt des mit Pfeil und Bogen auf einem Vogel reitenden Kāma ist ja sicher nicht die einzige Weiterbildung. Auch Kārtikeja, der Bruder des Elephantokentauren Ganēśa, vielleicht sogar der Götterbote Nārada und noch manche andere Gestalt dürften dafür in Betracht kommen. Ich halte die Entwickelung der indischen Mythengestalten zu solchen, die sich von den iranischen unterscheiden und über deren geringen Vorrat hinaus reichen, für sehr jung. Ursprünglich haben die Inder nicht mehr Gestalten haben können als die Iranier der alten Zeit, sonst würden wir die Spuren deutlich auch in der iranischen Überlieferung finden, und ursprünglich gab es nur einen Gandarwa, und wer der Etymologie des Namens nachgehen will, wird damit zu rechnen haben, denn sie darf dem nicht widersprechen, was wir von dieser einen Gestalt wissen.

Vielleicht ist es gut, auch an dieser Stelle wieder daran zu erinnern, daß die mythologische Forschung überall lehrt, daß aus wenigen Urgestalten später sich mindestens so viele neue entwickelten, wie sich besondere Beinamen erhielten und selbständige Namen wurden. Ich würde mich keinen Augenblick wundern, wenn neben dem Gandarwa und Kāmak nun auch ein Vogel aufträte, dessen Name auf *Zaripāšna* (gelbfüßig) zurück zu führen wäre[1].

Sollte der gelbfüßige Vogel vielleicht messingne Füße bekommen haben und ganz zu Messing geworden

1) Eine Verdrehung von *zaripāšna* in „*zarapāšna*“ (was etwa „seefüßig“ bedeuten würde) ist möglicher Weise der Anlaß gewesen, weshalb noch dem Vogel Zīz das Wasser bloß bis zu den Knieen geht (vgl. auch S. 142).

sein? Denn dem Vogel im Bade Bedgard, auf den Hātim Thāī 3 Pfeile schießen muß, entspricht der messingne Reiter in 1001 N., der in Nacht 15 wieder in so merkwürdigem Zusammenhange mit dem Fallen und Steigen des Wassers erscheint, das wir aus dem Bade Bedgard kennen, und mit dem wieder der Kāmak zu tun hat? In beiden Fällen sind zudem die Motive der Kuppel und des Edelsteines zu beachten, und im griechischen Märchen bei Hahn (Nr. 63) hat der Vogel, der dem unglücklichen Schützen den Tod bringt und der ebenso reden kann, den Edelstein auf dem Kopfe, und es ist weiterhin von einem Wunderbaue und einem goldenen Schiffe die Rede. So spärlich das scheinen mag, vielleicht sind es doch die ersten Ansätze, den Vogel Kāmak[1] im Märchen nachzuweisen. — Wie aber aus dem „Vogel" bei den Arabern ein „Reiter" werden konnte, dafür weiß ich keine andere Vermutung, als daß hier beim Übertragen aus dem Persischen ein sprachliches Mißverständnis sich eingeschlichen haben könnte. Sollte jemand dafür eine gute Möglichkeit nachweisen können, dann würde ich das für sehr wahrscheinlich halten[2].

Es läge nun nahe, sich in Iran selbst nach weiteren Spuren umzusehen.

Da wäre der nächstliegende Gedanke, daß man solche Schriften durchsuchte, deren Held noch einen der alten Namen des Sāma Kr̥saaspa Narjamanah trüge, also *Sām*, *Keršasp* oder *Närimān*.

In ZDMG 3, (1849), S. 245 ff. hat Spiegel den Inhalt eines „Sām-nāmāh" gegeben, urteilt darüber aber sehr mutlos:

„Es wird jedermann zugeben, daß in dem vorstehenden Gedichte eine Volkssage oder irgend ein sagen-

---

1) Ich meine natürlich, diesen Vogel in seiner besonderen Ausprägung als Kāmak; an verwandten Vögeln ist im Märchen kein Mangel.

2) Im anderen Falle wären Vogel und Reiter wieder uralte Nebenformen des gleichen Urbildes, was vielleicht noch wahrscheinlicher ist. Man denke auch an den Vogel, der einen Helden trägt oder ein Weib durch die Luft entführt.

hafter Hintergrund nicht zu finden sei, und man wird sich für berechtigt halten dürfen, von diesem Beispiele aus auch für die anderen persischen Gedichte der späteren Zeit den Schluß aufrecht zu erhalten, daß sie, sofern sie nicht einem älteren Buche angehören, lediglich auf Fiktion der Dichter beruhen."

Nun, an die letztere werden wir wohl heute nicht mehr recht glauben können, also werden wohl ältere Bücher, z. T. wohl auch mündlicher Einschlag, die Quelle dargestellt haben. Daß aber das von Spiegel besprochene einen „sagenhaften Hintergrund" hat, ist leicht zu erweisen, denn Sām und Päridoḥt sind Wēžān und Manēžā in anderer Auflage und nicht viel anderes als wohl auch Rōstahm und Tahmīnah (vgl. S. 107 ff. meiner Beiträge zur Kyrossage). Ich glaube, daß der in der Geschichte erwähnte schwarze Semendēw, der am Ufer des Meeres haust und die Reisenden überfällt, wohl der Gandarwa am Worukašam sein könnte. Nachdem Sām diesen besiegt, reist er zu Schiffe weiter. Er sollte also zu Folge der 15. der 1001 Nächte zuvor den messingnen Reiter oder Vogel abgeschossen haben, und das sollte der Dew sein. Weiter will ich aber in diesem Zusammenhange nicht gehen, denn in solchem Falle darf man sich auf keine „Inhaltsangabe" verlassen, da gerade wesentliche Züge (im bejahenden oder verneinenden Sinne) fehlen können. Mir genügt es hier, einen Weg für die Forschung anzudeuten, und da habe ich denn noch auf entsprechende Ausführungen von Franz v. Erdmann in ZDMG 2 (1848) S. 213 über Hūmāi und Hūmājūn hinzuweisen, ferner auf den Sajjid Batthāl und auf eine Anmerkung Spiegels im I. Bande seiner Eran. Altertumskunde S. 559.

Die beiden Hauptheldentaten Kr̥saaspas sind also der Kampf gegen die Schlange Sarwara-Dahāka und gegen den Gandarwa, vermutlich gegen „Schlange" und „Vogel".

Die erstere Gestalt ist als späterer König Ašdahak oder Zōhak bekannt, und dessen Wezir heißt merk-

würdiger Weise Kundraw (oder Kundarwf). Wird die Schlange König, dann kann der Vogel auch Kanzler werden.

Daß ein alter Mythenheld von vorn herein so viele Gegner gehabt haben sollte, wie wir bei Kr̥saaspa werden kennen lernen, ist sehr unwahrscheinlich, und schon der Vogel neben der Schlange, beide als Gegner, obgleich sie sonst einander feindlich sind, kann auffallen; doch dürfte die Vereinigung beider Züge schon alt sein, finden wir doch z. B. bei Herakles den Kampf gegen die stymphalischen Vögel wieder und zugleich die Bezwingung der lernäischen Wasserschlange und des dreiköpfigen Kerberos, der selbst noch halb Schlange geblieben ist; beide, Kerberos wie die Hydra, entsprechen der Schlange Sarwara. Ebenso nun, wie z. B. bei Herakles die verschiedenen Varianten, in die seine Gegner sich allmählich zerspalten hatten, neben einander auftreten, so werden wir es auch bei Kr̥saaspa anzunehmen haben.

Wir haben damit den Gandarwa als Gegner des Kr̥saaspa behandelt, werden aber noch Anlaß haben, auf diese Gestalt zurück zu kommen. Nunmehr wenden wir uns den anderen Gegnern unseres Helden zu und knüpfen wieder an Seite 136 an.

Für die Fortsetzung kommen bereits die drei letzten oben angegebenen Zeilen aus dem Ardwi-Sura-Jašt (Jašt 5, 38) in Betracht.

Mit diesen Zeilen steht es schlimm. Der Feind wohnt zunächst einmal in einem starken Hause, und es scheint schon eine Aufgabe zu sein, dahin überhaupt zu gelangen. Die oben mit „gekrümmt“ und „endlos lang“ übersetzten Wörter sind auch nicht sicher zu übersetzen; ersteres könnte auch „rund“ oder „gewunden“ übersetzt werden, das zweite ist ein Beiwort des Flusses Raŋhā, der zur Zeit des Entstehens der betreffenden Zeilen vielleicht noch die Wolga bedeutete, und wäre wörtlich etwa „dessen Enden weit sind.“ Beide Ausdrücke sind nach dem

heutigen Texte bestimmt nur auf den Gegner selbst, nicht auf seine Wohnung, beziehbar. Der Name des Gegners lautet in jüngerer Form *Pahan* und er heißt auch der „blaue" Wolf, oder wenn man das Adjektiv als Eigennamen faßt, der Wolf *Kapūt*, in älterer Form also *Kapōta*. Wie lautet aber die alte Form zu *Pahan*?

Die Gestalt kommt noch einmal vor in der Fortsetzung von Jašt 19, 41. Es geht an obiger Stelle (S. 135) weiter — nach Geldners Übersetzung:

welcher erschlug die Söhne des Papanja
und die Söhne des Nivika
und die Söhne des Dašta-Nachkommen;
welcher erschlug den Hitâspa mit goldenem Kopfputz
und den Waršawa, *den Sohn des Dâna*
und den Pitawa, *den guten Freund der Hexen.*

Geldner meint zunächst, daß die Worte „welcher erschlug" jedesmal außerhalb der achtsilbigen Verszeile stünden, und vergleicht damit die oben schon besprochenen Worte „Diese(n) verehrte". Ich glaube aber nicht, daß hier ein entsprechender Fall vorliege. Wenn die beiden Worte „der erschlug" vorher in den Text gehörten — aus dem vorigen Vierzeiler werden bei Geldner nur drei Zeilen —, dann werden sie auch hier stehen müssen, wo neue Gegner des Helden erwähnt werden. Deren sind aber wirklich etwas viele, und besonders auffallend ist es, daß dreimal die Söhne eines Gegners genannt sein sollten. Ich halte das zweimalige „und die Söhne" für Einschub eines Redaktors oder Glossators oder einfach eines Schreibers, der sich mit dem Inhalte keinen Rat mehr wußte. Herzustellen versuche ich zunächst:

Der erschlug die neun, die Söhne

und halte Geldners Versuch, das Wort „neun" hinaus zubringen, für verfehlt[1]. Ich nehme das 4. und 5. Wort

1) Wir haben bereits Seite 147 (*nawafrāþwrsa*) ein Beispiel dieser Art gefunden; es scheint fast, als ob die Åwesta-Erklärung

der ersten Zeile der NA als Einschub an, dann fließt die Zeile glatt mit 8 Silben. Das 4. Wort gehört überhaupt nicht in den Text, und mit dem 5. (etwa „des Paþana“) beginnt die zweite Zeile, in der „und die Söhne“ weg gehört. Der Genetiv des Eigennamens wird 4 Silben haben, so daß deren noch vier fehlen; was nun folgt, ist der Genetiv sing. eines Wortes *niwika*, das nicht noch einmal Eigenname sein kann, sondern wohl Attribut für „Paþana“ oder seine Söhne ist. Da von den letzteren hier die Rede ist, liegt es näher, einen Akkusativ plur. anzunehmen, während doch der Gen. sing.[1] überliefert ist, freilich nicht ganz sicher. Soll das Wort aber einen Sinn geben, dann muß statt *niwika* vielmehr *niwajaka* gelesen werden (= „schrecklich“), und damit verbietet sich der Gen. sing. von selbst, da er eine Silbe zu viel haben würde, und so dürfte wohl nur der Akk. plur. übrig bleiben. Dann würden die beiden ersten Zeilen bedeuten:

Der erschlug die Neun, die Söhne
Des Paþana, die schrecklichen.

Daß im Folgenden von den „Söhnen des Dāšta-Nachkommen“ die Rede sei, kann ich nicht glauben. Das fragliche Wort, ein i-Stamm, könnte ebenso gut ein Femininum im Gen. sing. sein, und wer lesen wollte, wie die Zeile überliefert ist, könnte übersetzen wollen „und die Söhne der Dāštajāni“, die dann Paþanas Frau wäre. Ich glaube nicht, daß solche Konstruktion möglich wäre, und stoße mich schon an dem „und die Söhne“, ob-

---

ebenso vor der Neunzahl zurück geschreckt wäre, wie die Mythen-Erklärung nachweisbar vor dem Monde.

1) Und zwar des Maskulinums; vom Fem. würde er *niwiḳajō* lauten, der Akk. plur. vom Maskulinum aber *niwajaḳō*, wenn meine Erklärung zutrifft. Man könnte z. B. annehmen, diese letzte Form sei in *niwajakajō* verändert und dann zur Herstellung des Metrums der Gen. des Maskulinums hinein korrigiert worden. Ich lese die beiden Zeilen:

jo ǰanat hunawo nawa
Paþanajō niwajakō
[*Dāštajānoiš* ....]

gleich 8 Silben heraus kämen. Eher glaube ich, es könne dem Akk. plur., bezüglich auf die Söhne, ein Gen. sing., bezüglich auf „Paþana“ nachgestellt werden, und dann wäre das fragliche Wort wohl ein Adjektivum, bezüglich auf ein Femininum[1] *Paþanā*, und der Wolf Kapota wäre vielmehr eine Wölfin[2].

Daß dann auch in diesem Bruchstücke der alten Kr̥saaspa-Lieder die Formen oder die Orthographie abweichen würden, könnte nach dem Obigen nur als selbstverständlich gelten. Wir müssen uns von der Vorstellung los machen, als ob die Riesensammlung des Awesta, die später natürlich mit Notwendigkeit einer immer weiter gehenden Uniformierung ausgesetzt war, von Anfang an in einer Schriftsprache hätte abgefaßt sein können, und das Lied, dem wir hier auf der Spur sind, hatte sicher seine Eigenheiten und kann nicht in der Sprache der Gāþā oder des Wendidād abgefaßt gewesen sein. Ja, man kann sogar sagen, es müßte übersetzbar sein, wenn es nicht „fremdsprachig“ gewesen und darum verdreht worden wäre.

Von unserem Vierzeiler wären also nur zwei ganze Zeilen und ein (viersilbiges) Wort überliefert. Vielleicht dürfte man die dritte Zeile als *dāštajānoiš* [*kapōtajō*] ergänzen, da Kapota wohl sicher ein auf alte Überlieferung zurück gehender Name ist.

Der nächste Vierzeiler beginnt wieder mit „Der erschlug“.

Da nämlich in unserem Liede *Kr̥sa-aspa*, nicht dreisilbig *Kr̥sāspa* zu lesen ist, dann paßt auch das letzte

---

1) Der Gen. des Femininums würde *Paþanajō* lauten; überliefert ist z. B. *Paþanajǫnaja* — worin *naja* aus *nawa* verschrieben — und *Paþnjō*, sowie *Paþanajāi*, dessen *āi* dem *ō* sehr ähnlich sieht. Ich glaube meine Lesung *Paþanajō* für richtig halten zu dürfen.

2) Es ist wohl auch natürlicher, wenn neben den Jungen die Mutter erwähnt wird. Ob im Awesta Paþanā als „Wölfin“ gedacht war und nicht vielmehr als ein anderes Tierweibchen, ist nicht zu ersehen, vielleicht ist es auch nicht gar so sicher, daß die spätere Überlieferung mit ihrem „Wolfe“ nicht einfach ein reißendes Tier meint von wenig genauen Umrissen.

Wort der neuen ersten Zeile nicht in diese, denn dann wäre auch *Hita-aspa* zu lesen, d. h. eine Silbe zu viel. Es ist also das letzte Wort zu streichen, und die beiden ersten („Der schlug") müssen auch hier wieder stehen bleiben.

Der schlug den Zaranjopusa,
Hitaaspa und Waršawa,
Dānajana, Pitawana,
[*Ašparika,* — — — —]

Wenn das nun alles mythische Namen wären? Also schon 5 mythische Wesen? Und da deren Namen ja eigentlich immer Beinamen sind, wäre vielleicht der „gute Freund der Hägsen[1]" der sechste? Die vierte Zeile wäre dann gefüllt, wenn noch ein siebenter viersilbiger Name hinzu gefügt werden könnte.

Es läge vielleicht nahe, ohne Weiteres die Namen der 9 jungen Wölfe hier finden zu wollen. Ich glaube aber nicht, daß diese in alter Zeit besondere Namen gehabt haben sollten, auch könnten die zwei fehlenden nicht gut mehr im vorigen Vierzeiler gesucht werden. Daß aber Kr̥saaspa, nachdem er eben erst alle Neune erschlagen, nun schon wieder sieben andere vornehmen sollte, das vermag ich auch nicht zu glauben. Mir scheint, das Rätsel löse sich am leichtesten dahin, daß aus der alten Neunzahl, die noch keine Namen für die jungen Wölfe kannte, später eine Siebenzahl ward, in einer Zeit, die für die Herren Wölfe auch Namen bereit legte. — Indessen, man vergesse nicht, es gibt etwas, was an dieser Jašt-Stelle „sicher" ist, nämlich, daß sie verderbt überliefert und daß in Folge dessen jede wörtliche Übersetzung des Textes von vorn herein falsch ist. Nichts ist über den Sinn dieser Stelle von anderer Seite her zu entnehmen gewesen, da nur *Hitaaspa* noch einmal (15. Jašt 28) erwähnt wird. Außerdem kommt

1) Auch dieses Wort, *ašparika*, vielleicht *asparika* zu lesen, kann sehr gut Name sein, übrigens sind auch die anderen Namen unsicher überliefert.

zaranjopusa noch einmal als Adjektiv vor (15. Jašt 57) in einer inhaltlich unsicheren Stelle, an der ein *zaranjo-ḫōda* (vgl. tigraḫōda) vorauf geht, beide angeblich auf eine Gottheit der Luft bezüglich; man kann also *ḫōda* (wohl eine Mütze) und *pusa* offenbar gleichzeitig tragen[1].

Gehört nun aber diese Paþanā etymologisch zum Namen des nordischen Drachen Fafnir[2], dann werden wir uns zu erinnern haben, daß die 3 Götterbrüder den Otter erlegten und ihm die Haut abzogen, wie wir es ja auch vom Gandarwen erfuhren. Der Vater Otters, Hreidmar, fesselt dann mit seinen 2 anderen Söhnen, Fafnir und Regin, die 3 Asen und zwingt sie zur berühmten Otterbuße. Einer der Asen, der gewiß ursprünglich nicht „Loki“ war, fängt nun, um das Gold zur Buße zu beschaffen, den Andwari im Wasserfalle, und das dürfte die gleiche Scene sein wie die Gefangennahme Lokis, nachdem er den Tod Balders verschuldet hatte, und die wieder an die Gefangennahme des Fraŋrasjān erinnert, der den Tod des Sjāwaršāna verschuldet hatte. Vielleicht ist aber auch die Scene, wie Sigurd das Herz des getöteten Fafnir brät, mit der Kesselscene Kr̥saaspas zu vergleichen. Weiter möchte ich an die Wölfin erinnern, welche die 9 gefesselten Brüder Sigmunds frißt, an die 9 Tage, die Sigmund und Sinfiötli in den Wolfshemden zubringen müssen, und wieder an die Neunzahl der Ringe, die von Draupnir-Andwaranaut abtröpfeln. All dem nachzugehen, ist hier nicht der Ort, aber vielleicht wecken diese Andeutungen bei den Germanisten etwas Interesse für die iranischen Mythen. Den klassischen Philologen aber will ich an die Scene erinnern, wie die Schlange zu Aulis eine Sperlingsmutter nebst deren

---

1) Was *pusa* eigentlich ist, hängt davon ab, ob die im 5. Jašt 128 gegebene Beschreibung der Anāhitā im wesentlichen mit den Terrakotten von Susa überein stimmt, oder nicht; die Anāhitā von Susa trägt eine Mütze, aber sonst keine Kleider.

2) Im Globus Bd. XCVI, N. 6 (12. Aug. 1909) stellt Hoffmann-Kutschke *Fafnir* mit *Πυθων* und *Paþanā* zusammen und betont, daß wir im Awesta wegen des þ ein *Paþna* zu erwarten hätten — etwa *Paþwanā*?

8 Jungen verschlingt — es waren wohl eigentlich nicht 9 Sperlinge, sondern 9 Junge und die Mutter —, was Kalchas auf 9 Jahre Belagerung und auf Einnahme von Troia im 10. Jahre deutet. Was hier nur einzelnes Bild ist, bildet ein wesentliches Motiv der iranischen Frita-Sage und klingt ja auch in unserem diesmaligen Stoffe genugsam durch.

Nunmehr müssen wir uns zum 15. Jašt 28 wenden. Er ist von ganz ähnlicher Struktur wie der 5., nur während dieser an Anāhitā gerichtet ist, wird im 15. angeblich die Gottheit Rāma-ḫwāstram angerufen[1]. In gleicher Weise wie im 5. Jašt ist bei neuen Anfängen jeweils ein „Ihn verehrte" eingefügt. So auch an unserer Stelle.

[*Ihn verehrte:*] *Narjamanah Kr̥saaspa*
Am Goda, an dem Abflußarm
Der Raṅhā, welche Mazdah schuf.
Ihn fleht' er an um dieses [*Glück*],

„O dieses Glück gewähre mir,
Wajuš, der über Gipfeln schwebt,
Daß ich zur Rach' erscheinen mag
Urwāḫšajas, des Bruders mein;

Daß ich bezwing' Hitaaspa
Und ihn am Wagen schleifen kann."

Bis dahin liegt glattes Metrum vor[2]; fraglich ist nur, ob es noch weiter reicht, was ich glauben möchte. Wörtlich würden die drei folgenden Zeilen lauten:

1) In Wahrheit vielmehr *Wajuš*; ich kann mir schwer denken, daß Rāma-ḫwāstram mit Wajuš gar nichts zu tun haben sollte, wohl aber sehr leicht, daß *ḫwāstra* nichts mit „guter Weide" zu tun hätte und Rāman nicht „Friede" bedeutete.

2) Eine Einteilung in Vierzeiler, die sicher auch hier vorlagen, wage ich nicht, nur glaube ich, daß mit dem Worte „Daß" ein solcher begann. Sehr zweifelhaft ist mir aber, ob wirklich die letzte Zeile auf die vorletzte ursprünglich folgte. Ich glaube zunächst nicht recht, daß hier nur Hitaaspa genannt war und daß dieser eine Ausnahmestellung inne gehabt hätte vor den oben mit ihm zusammen Genannten;

So ist die Tiefe ahurisch,
So einer nur der Tiefe Herr,
So der Gandarwa unter'm See.

Aber in der ersten Zeile wäre eine Silbe zu viel, und wahrscheinlich ist die Stelle verderbt, aber ursprünglich metrisch und alt.

Zum Texte muß ich aber bemerken, daß ich *Goda,* einerlei was das Wort als solches bedeute, für den Namen eines Armes der Raŋhā halte. Wajuš soll die Luft sein, ich glaube, es bedeutet ein Luftwesen, eine Art Vogel. Abstraktionen ohne Körper hat wohl der Mazdaismus geschaffen, aber man soll sich immer hüten, derartige Vorstellungen in ältere Zeiten zurück zu verlegen. Was ich übersetze „der über Gipfeln schwebt" (*uparokarja*), bedeutet nach Bartholomae „des Tätigkeit überlegen ist", wozu die Tradition Anlaß geben mag. Dem gemäß übersetzt Bartholomae den Namen eines Gipfels der Harā br̥zati *Hūkarja* „des Tätigkeit gut ist". Das ist nicht nur gut „junggrammatisch", sondern möglicher Weise haben die Parsen es schon so aufgefaßt. Ich kann nicht daran glauben, vermute vielmehr, daß *karja* ein altes Wort für „Gipfel" sein werde, *hū* in „Hūkarja" wird auch nicht „gut" bedeuten, und *uparokarja* wird keine wesentlich andere Bedeutung haben als *uparikarja*, das ich mit *uparisena* vergleiche[1]. Wo

---

zudem scheint mir die letzte Zeile eher zum Kampfe mit dem bald zu erwähnenden Sinawidaka zu gehören. Ich halte es also für möglich, daß von der letzten Zeile ein umfangreicheres Stück verloren gegangen wäre. — Die folgenden 3 Zeilen könnten an den Kampf gegen den „Wind" erinnern.

1) Daß *uparo* räumlich zu verstehen ist, scheint mir durch den Charakter der Gestalten gesichert, denen das Wort *uparoḳarja* beigelegt wird: Wajuš, Tištrija und das Ḥwarnah (Farnah), wozu noch die oben erwähnte Stelle von Kr̥saaspa tritt, der diese Bezeichnung wohl auch mit Recht führen wird. Wie man sich die ersprießliche Tätigkeit eines Berggipfels zu denken habe, ist mir nicht erfindlich, wenn es sich nicht etwa um einen Feuer speienden Berg handelt. Wenn Hūkarja ein Vulkan ist, also etwa der Demawänd, könnte dann *hū* von $\sqrt{haw}$ (= kochen) kommen?

ich übersetze „zur Rache“, dort übersetzt Bartholomae das Wort so, als ob es zweisilbig sein könnte, was durch das Metrum ausgeschlossen wird; es wird wohl ein Dativ sein. Den Schluß übersetzt Bartholomae: „daß ich den H. erschlage, um ihn am Wagen nach Hause zu schleifen“. Ich möchte fast vermuten, daß Hitaaspa vielmehr am Wagen einher gehen sollte, um ihn zu ziehen, und dann wird er nicht erschlagen, sondern überwunden. — Beachtenswert ist in den nächsten Zeilen, daß hier der Gandarwa genannt wird, und zwar als „unter dem Wasser befindlich“.

Urwāḥšaja hat also durch Hitaaspa den Untergang gefunden, Kr̥saaspa ist sein Rächer. Sollte *hitaaspa* etwa doch ein Beiname des Gandarwen sein und zugleich derjenige eines seiner 9 Söhne?[1] Ich würde mich keinen Augenblick wundern, wenn diese Gandarwen der Wölfin und ihren 9 Jungen entsprächen oder vielmehr ganz die gleichen Gestalten wären. Ich bin zwar überzeugt, daß mir das von irgend einer oder vermutlich mehreren Seiten die Zensur „phantastische Hypothesen“ eintragen wird, wie man zu urteilen pflegt, wenn man zu bequem ist, einer Frage näher nachzugehen. Aber wir kommen nicht von der Stelle, wenn man solche naturgemäßen Urteile scheut. Was von mythischen und mystischen Stoffen in der iranischen Überlieferung erhalten ist, das erscheint noch in den jüngsten Veröffentlichungen genau so unenträtselt wie in den Werken Friedrichs von Spiegel. Man wird unseren Forschern auf dem Gebiete der Iranistik gewiß nicht den Vorwurf der Trägheit oder des Mangels an Scharfsinne machen können, sondern der bisherige Weg der Forschung führt eben nicht weiter, kann gar nicht weiter führen, wir müssen es anders versuchen.

Doch nun weiter in Jašt 19. Wir kommen wieder an eine böse Stelle. In 19, 42 geht es wieder an mit

Der schlug den Arzošamana.

1) Man vergleiche oben S. 158 und z. B. bei E. H. Meyer S. 13 die 10 Gandharwen, deren eines Name doppelt vorkommt (Mr̥tjuš).

Wie die wörtliche Übersetzung vielleicht weiter gehen würde, ist in Geldners „Drei Yasht“ S. 21 zu ersehen. Nun enthält aber der Abschnitt 7 Zeilen, und da keine Zusätze anzunehmen sind, liegen 2 Vierzeiler vor, denen eine Zeile fehlt; wir wissen nicht, wo, möglicher Weise fehlt schon die zweite Zeile. In der überlieferten zweiten Zeile ist von der „männlichen Tapferkeit“ (*narjā hamwr̥tiš*) die Rede, einer „mazdaistischen“ Abstraktion — wenn man Geldners „kühnen Schnitt in den Text“ (S. 26) annimmt. Es ist mir aber nicht wahrscheinlich, daß deren Erwähnung in 38|9 alt sein könnte. Hier ist davon die Rede, daß Kr̥saaspa das in Gestalt des Vogels Wārghna dem Jama entflogene Ḥwarnah (Farnah) aufgefangen habe, und daß er davon der stärkste Mensch geworden sei, „noch ehe sich ihm die männliche Tapferkeit zugesellte“. Man sieht hier deutlich, wie sich der Mazdaismus mit dem heidnischen Stücke abzufinden sucht, so in der Glosse „der Stärkste [nach Zaraþuštra]“, und ein ebensolcher Einschub wird auch die Geschichte von der *narjā hamwr̥tiš* sein, die doch nicht als heidnisch gelten kann. Ich glaube eher, daß diese Gestalt durch 42 nach 38|9 herein gelockt worden sei, und so bestechend die Verbesserung Geldners zunächst sich ausnimmt, so kann ich doch bisher nicht glauben, daß es einen Mythos oder ein altes Lied gegeben habe, nach dem die mannhafte Tapferkeit, ein offenbar mazdaistischer Begriff, im Besitze des Arzošamana gewesen und nach dessen Tode auf Kr̥saaspa übergegangen wäre. Überliefert ist das nicht, nur nahe liegende Spekulation, sobald man sich auf 38|9 besinnt und beruft. Wie aber Geldner schon ein Stückchen Dittographie für das erste Wort der Zeile annimmt, so kann man auch annehmen, daß hier, durch das *ham* beeinflußt, die Orthographie des ersten Wortes etwas in die Brüche gegangen sei, und diese Annahme ist die einfachere und läßt die Zeile stehen, die Geldner mit der nächsten verschweißt. Ich folge also seiner um 5 Jahre jüngeren Neu-Ausgabe, die in der 3. Zeile eine Lücke annimmt. Man kann nicht sagen, daß dadurch

die Stelle erquicklicher würde. Bedeutet *frāzušta* in der 3. Zeile „Liebling", was doch sehr nahe liegt, dann würde ich lieber annehmen, daß die Lücke bis zum Ende der 4. Zeile sich erstreckte und in der 3. ein Genetiv folgte, da man doch erfahren muß, wessen Liebling Arzošamana war. Wäre das ein *a*-Stamm, dann würde er zweisilbig sein müssen (Maskulinum oder Femininum), als *i*- oder *u*-Stamm dreisilbig. Hätten wir eine Ahnung, wer Arzošamana ist, dann wäre hier eine Konjektur vielleicht möglich. Indessen, wir wissen nicht einmal, bis zu welchem Grade der Name etwa nur Beiname sein mag und was er bedeute, etwa den „Kampfesfrohen"? Dann wäre es doch möglich, daß der eigentliche Name in der ursprünglich zweiten Zeile gestanden hätte und diese vielleicht getilgt worden wäre, weil der Redaktor sie für widersinnigen Einschub hielt, oder vielleicht auch in bewußtem Kampfe gegen ein unbequemes Heidentum — es muß ja auffallen, wie oft das Awesta Lücken aufweist, wo die jüngere Überlieferung die Namen noch kennt —; der Name könnte ein sonst sehr bekannter gewesen sein. Ich weiß der Stelle nicht beizukommen und mache die letztere Annahme als die mir noch wahrscheinlichste nur als Notbehelf. Dann könnte man also versuchen:

Der erschlug den kampfesfrohen
— — — — — — — —

Den mannhaften, den tapferen,
Den starken — — — — —

Den schlauen, schleichend wachsamen,
Nicht faſsbar(?) *Waffe tragenden*
? ? ? ?
Des x Kampfes . . . . .

Das ist ein wenig erfreuliches Ergebnis, und ich habe dazu nur wenig zu bemerken. Wenn Geldner um des Metrums willen in der drittletzten Zeile das erste Wort viersilbig liest und dabei ein *a* auswirft, so scheint

mir das der einzig mögliche Ausweg. Das Ergebnis bezeichnet Bartholomae als ein „Monstrum“. Man kann ihm unmöglich vorwerfen, daß er mit seiner Meinung zurück halte, aber was im Texte steht, ist ja auch ein „Monstrum“? Wenn ein deutscher Dichter „heilge“ geschrieben hatte und ein Abschreiber solches „Monstrum“ in „heilige“ umsetzt, dem Metrum zuwider — — Wenn ich nur wüßte, wie man es macht, heraus zu bekommen, warum so ein Wort ein Monstrum ist. Was man da alles wissen muß! Und solche Kritik klingt immer wie gescholten. — Das folgende Wort muß wohl verschrieben sein, ich habe an *zaja* gedacht; wenn Geldner nicht doch recht hat, könnte dann vielleicht der Akkusativ *zjəm* lauten, oder wäre das wieder ein Monstrum? Von einer Waffe muß doch die Rede sein? — Für das letzte Wort der vorletzten Zeile lautet Bartholomaes Wahrspruch: „rettungslos verderbt“. Für Geldner fällt das erste Wort der letzten Zeile aus dem Metrum; ließe sich nicht das zweite ausfällen? dann wäre das erste ein Adjektiv zu „Kampf“.

Doch nun aus dem Rettungslosen zu 43.

Da mit „Der schlug“ immer das Neue eingeleitet ist, werden wir es auch hier nicht streichen wollen. Zu diesen 3 Silben fehlen dann noch 5, es stehen aber höchstens 4 da, wenn man den üblichen Lesungen folgt, *Snāwidakəm* oder *Snāwidkəm*. Aber es ist auch *Sanāwajatkəm* überliefert, und offenbar fehlt der Vokal zwischen *S* und *n*, und da den Redaktoren das Verständnis des Namens ja doch abhanden gekommen ist, so könnte der Vokal außer *a* auch ein *i* oder *u* sein. *sinā* soll „Zerstörung“ bedeuten, während in *sunā* eine Form des Wortes „Hund“ stecken könnte[1]; *widaka* könnte wohl „kundig“ bedeuten, es ist auch *wadaka* überliefert. Nun soll dieses Geschöpf Pfoten aus Stein haben und — gleichfalls nach Bartholomae — „zur Rasse der Gehörnten gehörig“ sein. Aber das Wort für „Horn“ (*sruwo*) kann auch

1) *sana* würde „Stück“ bedeuten und wäre vielleicht auch möglich.

ein Metall bedeuten, das später sicher Blei ist, und die Parallele legt den Gedanken nahe, daß es sich um einen Stoff handele, so daß das ganze Wort *sruwoǰana* auch in seinem *ǰana* oder *zana* einen Körperteil bezeichnen könnte. Geldner meinte umgekehrt in *sruwo* „Kralle“ sehen zu sollen. Jedenfalls handelt es sich um ein gefährliches Tier, das an die in Persepolis dargestellten erinnern könnte, und von steinernen „Händen“ kann keine Rede sein, da das Wort die entsprechenden Instrumente dewischer Wesen bezeichnet, also *asəŋgo-gawa* „mit steinernen Pfoten“. Allerdings verlangt das Metrum, daß eine Silbe wegfalle, und da das gerade bei dem Worte für „Stein“ auch nach Bartholomaes Meinung möglich sein muß, so dürfte das anlautende *a* durch den Redaktor aus seiner lebenden Sprache eingesetzt worden sein, als man sich um das Metrum nicht mehr kümmerte, also „heilige“ für „heilge“, und das wäre gerade eine Stütze für Bartholomaes Erklärung des Wortes.

Im Allgemeinen wird man sagen können, daß gerade ältere Stücke in abweichender Sprachform am meisten verstümmelt werden mußten, und daß also umgekehrt bei stark verstümmelten Stücken immer anzunehmen sein wird, daß sie irgend wie aus einer Sprachschicht in eine andere übernommen worden seien, aus anderem Sprachgaue, aus der Sprache eines anderen Standes, aus altertümlicherer Gestalt, die in gewissen Literaturgattungen sich erhielt, und was sonst noch vorkommen kann.

Die Handschriften bieten *srawoǰainəm* oder *sruwozanəm*. Das *i* der ersteren Form, deren *ǰ* doch altertümlicher scheint, deutet wohl darauf, daß etwas nicht in Ordnung ist. Handelt es sich um einen Körperteil, dann wird wohl nicht das Knie, sondern die Kinnlade in Betracht kommen, die *ǰānuš* (*zānuš*) zu heißen scheint. Nun ist *ai* fast gleich dem Zeichen *ā*, und neben *ǰanuš* wäre auch ein *zanuš* zu erwarten. Ist also ein Körperteil aus Stein, dann wird der andere auch aus „Blei“ sein können, und dann wird es sich um etwas durch

sein Gewicht Zermalmendes handeln, vielleicht sogar eher um eine Art „Schnabel“ als um eine Kinnlade, da nicht von Zähnen die Rede ist. Wir würden also übersetzen können:

Der schlug den Sināvidaka,
Der bleigeschnäbelt, steinpfotig.

Und nun dürften, entsprechend den früheren Schilderungen anderer Gegner, wohl noch zwei Zeilen voll Adjektive fehlen. Mit 44 beginnt nämlich deutlich ein neuer Vierzeiler, und von 43 bleiben uns noch 5 Zeilen übrig, in denen offenbar eine Glosse steckt. Es geht nämlich weiter: „Dieser — das Wort gehört weg nach dem Metrum und wäre wohl nicht nötig gewesen, wenn vorher noch zwei Zeilen von ihm gehandelt hätten — prahlte: [ich bin noch unerwachsen, nicht erwachsen.] Wenn ich erwachsen sein werde usw.“ In der 3. Zeile muß als zweites Wort wohl ein *jām* eingeschoben werden, in der 4. ist das letzte Wort in Anlehnung an den Schluß der 3. verschrieben, es wird etwa ein *najeni* statt *kr̥nawāne* zu lesen sein. Wir versuchen zu übersetzen:

Der hatte also einst geprahlt:
Wenn ich dereinst zu Jahren komm',
Die Erde mach' ich mir zum Rad',
Den Himmel nehm' als Wagen ich,

(44) *Führ' mir herab den Ahura*
Vom leuchtenden Garonmāna,
Hol' mir herauf den Dahāka
Aus seiner finstren Unterwelt.

Ich habe hier die Namen Ahura und Dahāka eingesetzt, da die Beiden gemeint sind und die Namen in das Metrum passen, während „der heilge Geist“ und „der böse Geist“ je eine Silbe zu viel hätten und außerdem specifisch mazdaistische Ausdrücke sind. Sie gehören nicht in ein altes Stück, und wenn wir eine entsprechende Zeile „der heilige Geist und der böse“, die allerdings

metrisch, aber eben aus einem anderen Texte als Glosse hier eingesetzt sind, aus dem Folgenden wieder ausscheiden, so bleibt uns in den nächsten Zeilen nur eine störende, die deutlich durch Benützung, um nicht zu sagen Wiederholung der vorher gehenden entstanden ist. Nun erst können wir an die Herstellung des Metrums denken. Die erste Zeile stimmt, in der (dritten, nunmehr) zweiten ist „Narjamanah" wieder gegen das Metrum zu Kr̥saaspa zugefügt und leicht zu beseitigen. Gleichwohl bleiben 2 Silben zu viel; die Zeile besagt: „wenn mich nicht schlägt Kr̥saaspa", wobei zum Verbum noch die Präposition in der nächsten Zeile gehört. Erwägen wir: Kr̥saaspa ist nicht zu streichen, das „nicht" — einsilbig — erst recht nicht, und das „mich" — einsilbig — ist auch nicht zu entbehren; zweisilbig ist aber das Wort für „wenn". Sollte in alter Sprachform nicht ein Konditionalsatz auch ohne Konjunktion möglich gewesen sein? Mir ist der zweite Teil der Grammatik von Jackson nicht zugänglich; ich weiß daher nicht, ob diese Erscheinung bereits beobachtet ist, aber ich kann mir die Stelle nicht anders erklären und würde an der Sache nichts Auffallendes finden. Die spätere Sprachform hätte sich dann veranlaßt gesehen, ihr *jēzi* (= wenn) hinzu zu fügen. — Für die 4. Zeile nehme ich Geldners Vermutung auf, die er Studien S. 148 ausgesprochen hat: es ist *sanəm* doppelt zu lesen[1]. Dann können wir übersetzen:

Die sollen meinen Wagen ziehn,
Wenn mir nicht haut Kr̥saaspa
Den Faden meines Lebens ab
Und Stück um Stück von meinem Leib.

Damit wären die Stellen erschöpft, die von Kr̥saaspas Gegnern handeln. Außerdem ist noch in einer Glosse zu Wendidad I 9 behauptet, daß er es gewesen sei, an den sich eine *Pārikā* hängte, und diese soll *Ḫnanpati* geheißen haben.

1) Ebenso *narəm narəm* = „Mann für Mann" Jasna XXX 2.

Mag mein derartiges philologisches Vorgehn nun dem Mythologen im ersten Augenblicke recht langweilig und wenig hieher gehörig erscheinen, so wird er doch zugeben, daß es notwendig ist. Auch wenn wir eine wortgetreue Awesta-Überlieferung hätten, wäre diese für den Zweck des Mythologen wie für jede Art wissenschaftlicher Forschung eben unbrauchbar. Mögen daher meine Versuche in vielem mißglückt sein, was kein Wunder wäre, so werden sie doch vielleicht einen Schritt vorwärts bedeuten.

Mir liegt vor allem daran, daß der Leser einen praktischen Einblick in die iranische Überlieferung bekomme mit all ihren Unsicherheiten und Schwierigkeiten, aber auch ihrer Bedeutung. Das dürfte auf anderem als dem von mir eingeschlagenen Wege kaum möglich sein. Daß ich sachlich überall Recht behalten würde, glaube ich selbst natürlich nicht. Aber ich denke, es wird schwer zu leugnen sein, daß es ein altes Lied von Kr̥saaspa gegeben hat, oder mehrere, deren Bruchstücke in verschiedene Awesta-Abschnitte Aufnahme gefunden haben.

Überblicken wir noch einmal die Gegner des Kr̥saaspa.

1. **Sarwara,** die dreiköpfige Schlange, die als Gegner Tretanas vielmehr *Dahāka* genannt wird, was auch nur ein Beiname ist. Lautlich entspricht der griechische *Κερβερος*, der gleichfalls dreiköpfig ist. Aber er wird auch von Schlangen umwunden dargestellt, und Dahāka erscheint als König mit zwei Schlangenhäuptern. Ursprünglich dürfte also Sarwara eine Mischgestalt aus einem hundeartigen Tiere und der Schlange sein. Auch in der nordischen Überlieferung finden wir ja Schlange und Hund oder Wolf als hauptsächliche Vertreter des Bösen, und zwar ist das eine die Dublette des anderen.

2. **Paþanā,** die „blaue" Wölfin samt ihren neun Jungen, eine Gestalt, die wohl mit der vorigen ursprünglich zusammen nur eine bildet. In den Märchen tritt die Schlange als neunköpfig auf, oder es wachsen ihr aus abgeschlagenen Häuptern neue, die wohl den jungen Schlangen entsprechen, die der Held sonst töten muß,

wie hier die jungen Wölfe. Gegner der Schlange ist sonst der Vogel, ein Motiv, das wohl im Kriege des Zaunkönigs gegen den Bären noch nachklingen mag.

3. **Kāmaka,** der Gandarwa, in Vogelgestalt. Er steht im Meere, und sein unterer Teil ist eine Schlange, d. h. er gehört mit dieser, die eigentlich seine Feindin ist, als Ganzes zusammen; der verbindende Teil wird auch als Baum aufgefaßt. Auch diese Gestalt wird samt ihren 9 Jungen getötet und dürfte auf die gleiche Urgestalt zurück gehn wie die beiden vorigen. Alle drei scheinen eigentlich doppelgestaltige Wesen zu sein, die zoologisch recht unbestimmt sind.

Zu diesen 3 Hauptgestalten treten noch Arzošamana und Sināwidaka. Ersterer erscheint mehr vermenschlicht, was uns ja auch bei Schlange und Vogel begegnete. Sināwidaka hat mit dem Wagen zu tun, was ihn vielleicht doch wieder mit Hitaaspa verbindet, dessen Name etwa „angeschirrte Rosse habend“ bedeutet.

Die jüngere Überlieferung weiß von Kr̥saaspa noch, daß er — darin an Nala erinnernd — die Gabe der freien Verfügung über das Feuer gehabt habe. Einst aber habe er es geschlagen, da es nicht schnell genug erschienen war, und darum ist der Held verdammt. Ich habe schon früher (OLZ 1905 Sp. 157 Anm.[1]) die Vermutung ausgesprochen, daß der vom Schlangenkönige Karkōṭaka gebissene Nala früher wohl von ihm verschlungen gewesen sein möge. In diesem Zusammenhange wirkt dann Nalas Auswahl der „schiachen“ Pferde für die Fahrt nach Widarbha denn doch anders als wie ein zufällig herein geratenes Motiv. Weitere Züge lassen sich durch bloße Andeutung nicht nutzbar machen, obgleich ihnen vielleicht eine weit größere Beweiskraft inne wohnt. Ich hoffe noch den Beweis erbringen zu können, daß Nala und Kr̥saaspa wirklich in näheren Beziehungen zu einander stehen.

1) Leider sind in dieser bei der Korrektur hinzu gefügten Anm. die Namen z. T. verunglückt: lies J̌almauss, Chan Šentäi, *Ζαλμοξις*, Nala.

Fasse ich zusammen, dann will es mir scheinen, als ob die zahlreichen Gegner des Kr̥saaspa doch nur auf *ein* doppelgestaltiges Urwesen zurück gingen, das schon in früher Zeit sich in eine Reihe besonderer Ausprägungen unter festen Beinamen „gespalten“ hatte. Eine gleichfalls weit zurück liegende Zeit begann dann Lesart neben Lesart zu stellen, so weit der Name „Kr̥saaspa“ die alte Verbindung noch aufrecht erhielt. Es werden alte Lieder gewesen sein ähnlich denen, welche die Edda von Sigurd überliefert, und dieser Cyklus wird dann eine Zusammenfassung erfahren haben in einer entsprechend ausgleichenden Form, die ich oben als „Kr̥saaspa-Jašt“ bezeichnete. Endlich drangen diese Überlieferungen auch in das Awesta ein, das sie in seiner Weise verwertete zum Ruhme seiner Gottheiten. Inzwischen ging aber die Spaltung weiter und erstreckte sich schließlich auf den Helden selbst, aus dessen verschiedenen Beinamen sich selbständige Gestalten entwickelten, die sich nun in die Arbeit teilten.

Mythologische Deutungen gebe ich grundsätzlich nicht. Wir sind noch nicht so weit. Kr̥saaspa ist im Grunde die gleiche Gestalt wie Fretana und wohl noch manche andere. Erst wenn wir diese alle zusammen gefaßt haben werden, können wir daran denken, dem wirklichen Mythos einen Schritt näher zu rücken.

Ich bitte mir nun nichts unterzuschieben, was ich *nicht* sage. Ein Mißverständnis liegt erfahrungsgemäß psychologisch sehr nahe: ich kann mir nur zu gut vorstellen, daß ein Kritiker erklärt, ich würfe die verschiedensten Gestalten zusammen, in der vorgefaßten Absicht, nur *eine* daraus zu gewinnen. Wenn ich Blüten, Knospen, Früchte, Blätter und andere Baumteile, die recht grundverschieden von einander sind, durch das Stichwort „Kastanie“ mit einander verbinde, weil ich gesehen habe, daß an einem Zweige Blätter und Früchte, an einem gleichen zu anderer Zeit Knospen und Blüten hingen, so habe ich noch nicht behauptet, die Blätter seien Blüten, sondern nur, daß gewisse Blätter und Blüten dem gleichen Organismus angehören.

Freilich, daß Dahāka und Sarwara die gleiche Gestalt sind, sagten vermutlich die Texte selber noch: sie wurden wohl beide in gleicher Weise beschrieben, ja mit den gleichen Worten. Und doch sind es gewissermaßen schon 2 Exemplare der gleichen Art geworden, denn gegen Dahāka kämpft Fretāna, gegen Sarwara aber Kr̥saaspa. Durch die verschiedene Ausprägung der Gegner werden auch die beiden Schlangen verschiedene Wesen, verschiedene Personen. Und doch stehen beide zu einander wie zwei Blüten der gleichen Art; die Frucht der Blüte Dahāka ist der Zohak der iranischen Heldensage, grundverschieden von Dahāka, und doch aus ihm entstanden, nicht aus Sarwara. Wir sehen deutlich, wie es der Name ist, der scheidend wirkt. Schon für die Verfasser der Awestatexte sind Dahāka und Sarwara ebenso zwei verschiedene Personen, wie Fretāna und Kr̥saaspa. Hielten nicht die Verse zufällig die beiden „Namen“ Kr̥saaspa und Narjamanah noch zusammen, so würden vielleicht, ja sogar wahrscheinlich, auch hier schon zwei Gestalten aus einer entstanden sein. Die mythischen Personen vermehren sich durch Spaltung, und in derselben Weise, wie sich im Märchen die Hydra verhält, verhält sich die gleiche Gestalt auch in historischer Wirklichkeit. Diese Wesen haben zahlreiche Beinamen, und geht durch einen Zufall ihr Hauptname verloren, dann wachsen sich die Beinamen zu Bezeichnungen von Wesen aus, deren grundlegende Verschiedenheit eben auf der des Namens beruht. Der Name „Sāma Kr̥saaspa Narjamanah“ hat tatsächlich die 3 Gestalten Sām, Keršasp und Närimān ergeben, und später sind die Namen Humai und Rōstahm und wohl noch viele andere auf den gleichen Ast okuliert worden und haben neue Triebe angesetzt. Will nun jemand im Ernste leugnen, daß auch *Fretāna* und *Kr̥saaspa*, die ja beide nur adjektivische Beinamen sind, auch nur Abzweigungen einer älteren Gestalt sein können? Sie haben noch die gleiche Schlange als Gegner, und des Ersten Vater ist *Apwija,* während er nach

dem Namen des Sohnes doch *Frita* heißen müßte, und so heißt wirklich der Vater des Zweiten, und wir wissen zudem, daß diese Gestalt *Frita Apwija* hieß, was uns die indische wie die iranische Überlieferung beglaubigt. Die Vermehrung durch Spaltung ist also schon vom Vater ererbt. Wird man diesen Tatsachen gegenüber leugnen wollen, daß wir ein Recht haben, unzählbare Gestalten auf e i n e zurück zu führen? M ü s s e n wir das nicht vielmehr tun?

Mit all dem sage ich freilich nicht, Fretāna sei das Gleiche wie Frēdūn oder wie Kr̥saaspa. Indessen die Erfahrung lehrt, daß der mythische Stoff, der einer Gestalt zugehört, nicht eigentlich später vermehrt, sondern daß nur durch Zusammenfassung von gewöhnlich solchen Varianten, deren Held noch den gleichen Namen erhalten hatte, eine zunächst nur scheinbare Anreicherung des Stoffes stattfand; dafür ist Rōstahm ein vollgültiges Beispiel. Ist aber der Name des Gegners der gleiche geblieben, während der Held sich in zwei einander natürlich zum Verwechseln ähnliche Gestalten spaltete, dann tritt das Moment der Differencierung ein, für das ich in unserem Kreise noch keinen Beleg weiß, so oft es sonst vorkommt. So können aus einem bereits angereicherten Närimān und einem ebensolchen Keršasp zwei scheinbar ganz verschiedene Gegner eines Zohak werden: von den noch überein stimmenden Zügen streicht ein Bearbeiter beim einen diesen, beim anderen gerade den anderen Zug. Auf dieses in allen Überlieferungen rastlos tätige Princip führe ich z. B. die Streichung der drei Zeilen (über Sarwara) in Jasna IX zurück: hier wäre die gleiche Beschreibung Sarwaras zu aufdringlich auf die Dahākas gefolgt.

5.

Der Sehwettstreit.

Ich beginne wieder mit einem Plagiate:

Paul Horn in seiner „Geschichte der persischen Literatur" (Leipzig 1901) schrieb S. 18 (die Sperrungen sind von mir):

„Ja, selbst die Neues schaffende Phantasie wird mitten in ihrer Tätigkeit in die Schablone hinein gezwängt. Der Dichter hat die hübsche Hyperbel gefunden, daß der mythische Fisch Kara mit seinen scharfen Augen jeden nur haarbreiten Wirbel im Weltmeere bemerke (Jascht 14, 29 und 16, 7). Zu einer solchen Weitsichtigkeit müssen nun aber Parallelen auch auf der Erde und in der Luft aufgesucht werden, der ursprüngliche Gedanke muß noch durch andere Gebiete hindurch gehetzt werden, womöglich jedes Mal mit einer Steigerung. So kann denn der Hengst in finsterster Nacht neun Meilen weit ein Pferdehaar auf dem Erdboden erkennen und sogar unterscheiden, ob es aus der Mähne oder aus dem Schwanze stammt. Das ist echt persische Übertreibung, wie sie im Awesta noch selten ist; ähnlich vermag im Schâhnâme Rustems Rachsch eine schwarze Ameise zwei Meilen weit auf dem Erdboden zu erkennen. Der Geier endlich sieht neun Länder weit aus der Luft ein handgroßes Stück Aas auf dem Boden liegen, ja sogar eines, das so winzig wie eine blinkende Nadel oder nur deren Spitze ist. Nun ist aus dem Gedanken alles heraus gezogen, was heraus zu ziehen war, der Dichter ist also befriedigt."

Hier haben wir die übliche literarhistorische Anschauungsweise in Reinkultur. Der Dichter hat mit seiner Phantasie einen hübschen Gedanken gefunden, und wir können aus den Texten ersehen, wie derselbe weiter gesponnen worden ist. So erhalten wir eine Charakteristik dieser Schriftengattung, einen Einblick in die Psyche des Volkes.

Da hat Hermann Brunnhofer 1892 („Vom Aral bis zur Gangâ“ S. 173ff.) doch schärfer gesehen. Er behandelt das Tiermärchen vom Wettstreite zwischen Adler und Roß bezüglich ihrer Sehkraft im Śatapatha-Brāhmanam und im Awesta. Brunnhofer hatte also bereits gesehen, daß diese Proben von Weitsichtigkeit ihren guten mythologischen Grund haben, und gerade das, was bei Horn als Weiterpressung des Gedankensaftes erscheint, ist das Ursprüngliche, nämlich die Geschichte vom Hengste und vom Geier. Wer nur ein Fünkchen mythologisches Blickes mitbringt, mußte sich sagen, daß die bei beiden vorkommende Neunzahl doch allein schon den beiden Fällen, in denen sie begegnet, das Gepräge einer mythologischen Herkunft aufdrückt. Dabei kommt die Frage der Ursprünglichkeit dieser Neunzahl noch gar nicht in Betracht. Mythische Wesen müssen ja außerdem vorliegen, denn es handelt sich nicht um jeden Hengst oder Geier, sondern um ein bestimmtes Wundertier, von dem wir sonst nichts erfahren, dessen Mythos also verloren gegangen ist. Heute dürfen wir sogar hinzu fügen, daß Stellen mit solcher Neunzahl überhaupt nur alt sein können, daß eine Neunzahl später ganz gewiß nicht mehr eingefügt worden wäre. Finden wir außerdem einen Nachklang von der Weitsichtigkeit des Hengstes auch beim Raḥš noch, dann ist es geraten, eben im Urbilde dieses Streitrosses Rōstahms den „Hengst“ des Awesta zu sehen. Daß der Hengst im Sphinx-Rätsel-Mythos mit Weitsichtigkeit, vielleicht geradezu mit einem Vergleiche, also Wettstreite, im Sehen zu tun hat, haben wir bereits beobachtet. Wir haben also vielmehr zu untersuchen, ob der Raḥš, der seinem Wesen

nach gewiss ein *Rakšas*[1] ist, nicht außer seiner Weitsichtigkeit noch andere Züge mit dem Hengste unseres Sphinx-Rätsel-Mythos gemein hat. Da ist denn schon seine schwierige Erwerbung heran zu ziehen, die wieder der des Bukephalos entspricht, und bei der die Stute ihr Füllen nicht hergeben will. Wer aber den Reiter des Raḫš besiegen will, muß selbst ein Roß von gleicher Herkunft erwerben, wie die Geschichte von Suḫra lehrt und wie wir es in gleicher Weise in den Märchen finden. Ein dritter gemeinsamer Zug besteht aber darin, daß der Raḫš selbst gegen Feinde kämpft, die nun dem dreibeinigen Esel entsprechen sollten. Nun ist aber Rōstahm ein Abkömmling des Kr̥saaspa, und da wir auf eine Neunzahl bei ihm nicht mehr rechnen dürfen, so wäre zu erwarten, daß er gegen einen Widersacher 7 (Nächte oder) Tage zu kämpfen hätte, und dabei wäre es wieder wahrscheinlich, daß der Gegner ihm in 7 verschiedenen Gestalten erschiene vgl. oben S. 24. Könnten daraus nicht mit Leichtigkeit 7 Gegner geworden sein? Spiegelt sich diese Erzählung nicht wirklich in den berühmten 7 Abenteuern Rōstahms auf seinem Zuge zur Befreiung des in Mazändäran gefangen liegenden Königs? Beim 1. Abenteuer fängt Rōstahm auf dem Raḫš einen Esel, und darauf tötet der Raḫš einen Löwen im Kampfe. Im 3. Abenteuer stampft er, daß der Boden dröhnt, um Rōstahm zu wecken, weil Raḫš nicht selbst mit dem Drachen kämpfen soll. Im 7. Abenteuer wird der Dew Sefīd (der „Weiße“) von Rōstahm beim Kampfe eines Beines beraubt, worauf der Dew gewaltig schreit und dann dem Helden die Zähne in den Nacken zu bohren sucht. — Der Kampf zwischen Sohn Suḫra und Vater Rōstahm kann wohl an Oidipus und Laïos erinnern, aber es wäre wünschenswert, wenn auch die Sphinx in

1) Nöldeke bezeichnet es im „Grundriß“ (II S. 139) als phantastisch, zur Erklärung des Namens das indische *rakšas* heran zu ziehen; ich halte diese Erklärung für die einzig mögliche und richtige. Es handelt sich um menschenartige, dämonische Wesen, die in Tiergestalt verzaubert sind.

der iranischen Überlieferung sich nachweisen ließe. Die Geliebte Rōstahms und Mutter Suḥras ist Tahminah. Zu ihr kam Rōstahm nach Herodotos IV 8, als er die Rinder des Geryones weg trieb; während der Held schlief, verschwanden ihm seine Rosse (d. h. der Raḫš), und auf der Suche nach ihnen fand er in einer Höhle eine μιξοπαρθενος, ein Wesen, das oben ein Mädchen, unten eine Schlange war, und das ist Tahminah, wie die ganze Erzählung zeigt. Wird man es als einen „Sprung“ aufzufassen haben, wenn ich nun weiter folgere, das durch die Schlange bewachte Mädchen sei die gleiche Gestalt? Also z. B. Þora, die von Ragnar Lodbrok gewonnen und — verlassen wird? Ist es ein „Sprung“, wenn ich nun an Stelle der Schlange das Motiv des Turmes einsetze, von dem wir ja wissen, daß es dauernd mit dem der Schlange wechselt? Eine Zwischenform ist das „Labyrinth“, die Wurmlage, der Schlangenberg, der Schlangenturm. Die Jungfrau im Turme, die Dilkūša der afghan. Sage (Beiträge zur Kyrossage S. 68), ist aber die Tūrāndoḫt, d. h. Tahminah ist das Urbild der Rätselaufgeberin. Also muß Theseus, der übrigens hierin an die Stelle seines Vaters Aigeus getreten ist, denn er selbst entspricht dem Suḥra, auch seine Ariadne verlassen. Minos, der Menschen fressende Onokentauros, ist kein anderer als der Gandarwa, und das Gleiche ist auch Geryoneus, eine Gestalt mit 3 Köpfen und 6 Augen, die „außerhalb des Pontos“ wohnt. Wir haben es also gewiß mit den noch an Ort und Stelle liegenden Bruchstücken eines einheitlichen Mythos zu tun. — Es müßte wohl als recht wunderlich gelten, wenn von dem Sphinxrätsel-Mythos sich in Iran selbst keine Spuren fünden, schon das wäre Grund genug, die Geschichte von den beiden Heldenrossen Rōstahms und Suḥras hieher zu stellen. Es kommen hier aber auch Dubletten vor, und zwar gerade in der Familie Rōstahms, z. B. bei Barsu und bei J̌ihāngir.

Für das Roß dürfte also die Frage bereits entschieden sein: Es liegt ein alter Mythos zu Grunde, dessen weitsichtiges Roß einerseits in das Awesta geriet,

andrerseits in der Rōstahmsage in verjüngter Gestalt erhalten ist, und der Dichter ist ganz unschuldig.

Ehe wir zum Geier übergehen, wollen wir uns aber noch einmal den dreibeinigen Esel ansehen, „literarisch" beleuchtet von Horn. In unserem Falle tut ja ein einzelner Punkt keine Wirkung, denn eines hängt am anderen, und Horns (und anderer!) Urteil im obigen Falle wird erst dann richtig gewürdigt werden können, wenn sich zeigen läßt, daß dieses Einzelurteil von einer falschen Gesamtanschauung abhängt, und diese ist reichlich belegbar und durchzieht sowohl die oben genannte „Geschichte der pers. Literatur" wie auch Horns Artikel über „Die mittelpersische Literatur", den er für Teubners „Kultur der Gegenwart" geliefert hat. Ich schiebe aber die Bemerkung ein, daß solche Anschauungen bisher überhaupt als die gültige Meinung betrachtet werden können, und daß gerade Horn sonst eine Reihe von sehr treffenden neuen Gedanken ausgesprochen hat. Ich beklage, mich formell gerade gegen ihn wenden zu müssen, der unsere Kenntnis und Erkenntnis des iranischen Geistes sonst nicht wenig gefördert hat. Aber dem Mythos gegenüber war auch Horn geradezu farbenblind, er hat nirgends unterscheiden können, was Mythos, was bewußte Dichtung ist.

In seinem Artikel für die „Kultur der Gegenwart" kommt Horn S. 236 auf den dreibeinigen Esel zu sprechen, wie er im Bundahišn geschildert wird, und leitet den Abschnitt ein mit den Worten: „Wie die Phantasie mitunter waltet, dafür liefert die Schilderung des heiligen dreibeinigen Esels ein drastisches Beispiel. In dem auf uns gekommenen Awesta findet sich über ihn nur die kurze Bemerkung, der heilige Esel stehe im See Wourukascha. Der Bundehesch weiß nun ausführlicher von ihm das Folgende zu berichten" — folgt die Schilderung. Den Abschnitt schließt Horn mit dem Satze: „Der Stumpfsinn dieser Phantasie läßt sich nicht leicht übertrumpfen. Wie viel davon etwa bereits auf das Awesta kommt, wissen wir nicht; die an sich häufig schon recht

schablonenhafte Einbildungskraft der Awestadichter erscheint im Mittelpersischen jedenfalls gern noch entsprechend potenziert.“

Ich meine, hier liege klar zu Tage, von welchen Grundvoraussetzungen sich Horn leiten läßt; für ihn muß schon vorher feststehen, daß die Phantasie einer späteren Zeit den dreibeinigen Esel erst zu diesem scheinbar stumpfsinnigen Wundertiere gemacht habe, und daß diese Gestalt stumpfsinnig sei. Denn einerseits haben wir gar keinen Anlaß zu glauben, daß der Bundahišn hier etwas erzähle, was er nicht im Awesta gefunden hätte, und wenn wir den dreibeinigen Esel nicht auf Rechnung der Phantasie setzen — wozu wir doch gar kein Recht und gar keinen Anlaß haben —, dann können wir wohl sagen, daß wir dieses mythisch-mystische Tier noch nicht verstehen, aber niemand kann es dann als „stumpfsinnig“ bezeichnen. Auf solches Urteil kann man nur verfallen, wenn man in den philosophischen Gebilden des Mazdaismus, die er vermutlich aus einer früheren mehr mythischen Zeit herüber nahm, Erzeugnisse der „Dichtung“ sehen zu wollen sich vornimmt. Mythisch-kalendarisch kann das im Weltmeere stehende Wundertier nicht gut etwas anderes sein als der schon erwähnte זין, der Vogel Kāmak, nur daß schon in Urzeiten die Weiterentwickelung verschiedene Wege ging. Das Charakteristische an diesem Tiere ist nicht seine Zugehörigkeit zu irgend einer zoologisch faßbaren Gruppe, sondern einmal seine Größe, die der der Welt entspricht, und andrerseits seine Verbindung mit Zahlen, deren Überlieferung heute natürlich ganz schwankend und hoffnungslos verderbt scheint, die aber eine Warnung bildet, dieses Wesen als „stumpfsinnig“ aufzufassen, weil wir zur Zeit den Sinn dieser Zahlen und ihre Verteilung auf einzelne Glieder des Tieres nicht verstehen. Ich halte es nicht einmal für unmöglich, daß diese Rätsel noch einmal gelöst würden.

Das Meer, in dem der Riesenvogel steht, fanden wir gemessen nach der Zeit, die eine fallende Axt

braucht, seinen Grund zu erreichen. Dieses Motiv kehrt nun wieder in den Varianten einer verbreiteten Fabel von einem Lügenwettstreite. Eine Fassung bei Krauss (Märchen der Südslawen Bd. II S. 126ff.) erwähnt beispielsweise, daß der eine „Lügner" das Aas eines Maultieres sah, auf das sich ein Adler herab ließ, der dann den Schädel des Tieres bis hinauf unter den Himmel trug. Darauf sieht derselbe „Lügner" einen Vogel, der stand mit einem Fuße auf einem und mit dem anderen Fuße auf dem andern Berge. Das dritte handelt von den Fischen in der Donau. — Ob das nicht auch ein „Sehwettstreit" ist? Die „Lügen" in derartigen Überlieferungen pflegen mythisch-kosmologische Wahrheiten zu sein, die man später nicht mehr verstand und daher für Lügen hielt; es ist im Märchen und in der Heldensage nicht anders. Wie bei Krauss die beiden Lügner einander helfen, wobei der zweite den ersten überbietet, so auch bei Haltrich (Siebenbürgisch) N. 57, doch geht hier dem Bunde der beiden ein Lügenwettstreit vorauf. Hier wird die Höhe eines Turmes daran gemessen, daß eine vom Knopfe aus herab geworfene neue Axt verrostet unten ankömmt. Das dritte Stück ist hier ein Kohlhaupt, auf dessen Stiele Zigeuner ihre Zelte aufschlagen und doch so weit von einander wohnen, daß sie gegenseitig ihr Schmieden nicht hören.

Wie die Axt an den זין, so erinnert der Stiel an den dreibeinigen Esel, auf dessen jeder Fessel 1000 Reiter rundum reiten könnten, während unter jedem seiner 3 Füße eine Herde von 1000 Schafen Platz hätte.

Das stimmt mir doch zu sonderbar zusammen, als daß ich es für Zufall halten könnte. Esel und Drachenvogel gehören zusammen und haben mit einem Wettstreite zu tun, der in jüngeren Fassungen zu einer Lügenwette geworden ist. Fast könnte man an das Hereinspielen einer Art „Hörwette" denken, wenn in der norweg. Fabel vom Aschenhans (Asbjörnsen-Dänhardt S. 216f.) der Ochse so groß ist, „daß, wenn auf jedem Horne Einer sitzt und auf dem Alphorne bläst, so hören

sie einander nicht.“ In der gleichen Lügenwette zwischen Aschenhans und der Prinzessin fohlt eine Grauschimmel-Stute in einem Riesenkäse, in dem man nach 7 Jahren ein großes graues Pferd findet.

Ich bekenne, daß mein Beitrag in dem Punkte unausgereift ist, daß ich hier keinen reichlicheren Stoff verarbeite. Vorhanden ist er, und ich bin überzeugt, daß er, erst gesammelt, eine weit befriedigendere Auskunft über die hier in Rede stehenden Zusammenhänge würde geben können. Erinnern will ich hier noch an die griech. Lügenwette bei Hahn N. 59. Hier „lügt“ der Prinz: „Als ich geboren wurde, hatte ich keine Mutter, und ich war damals gerade 110 Jahre alt, meine Mutter aber 100.“ Interessant ist aber auch die „Lüge“, mit der der Bartlose[1] die beiden älteren Königssöhne überwindet: „Ich hatte einmal einen Esel, der fraß so viel Kürbisse, daß er davon barst, und es dauerte nicht lange, so wuchs aus seinem Bauche eine Kürbispflanze, und wuchs so lange in die Höhe, bis sie zum Himmel reichte. Sie trieb aber an ihrem Stengel eine solche Masse Knoten, daß ich daran in den Himmel hinauf und wieder herunter steigen konnte[2].

Diese „Lügenwetten“ haben nun aber in Rätselwetten nicht nur ihre Parallele, sondern ich glaube, sie sind überhaupt aus solchen entstanden: die „Lügen“ waren ehedem „Rätsel“, die nur lösen konnte, wer mit

---

1) Dieser Bartlose ist die gleiche Gestalt wie der oben S. 55 erwähnte; die Märchen N. 11 und N. 59 sind Varianten, zu denen auch N. 37 gehört; in diesem kommt der Bartlose, das lahme Pferd und das Hüten von 99 Hasen vor, und das Bad nimmt die Goldgelockte selbst, die mich etwas an Sakuntalā erinnert.

2) Dieser neugriechische „Bohnenstengel“ erinnert mich weniger an den Kürbis des Jona, als an die Himmelsleiter Jaqobs, den sein Gegner, der ihn nicht überwinden konnte, lahm schlug(?). Bei Hahn S. 314 kömmt auch der Geköpfte vor, den Stucken (III S. 136) vermissen mußte. Hatte der griech. Esel 3 Beine, dann wuchs aus ihm wohl die Homapflanze, deren Stengel und Knoten ja auch betont werden. Vgl. zum Ganzen Reinh. Köhler, Zur Märchenforschung S. 322. Die dem Esel aus dem Bauche wachsende Kürbispflanze entspricht wieder dem norweg. grauen Pferde.

den Kenningar vertraut war, bzw. mit anderem Geheimwissen. Man denke sich, ein „Lügner" erzähle von einem Vogel, der 400 Köpfe, 10 Leiber und 200 Füße gehabt habe. Das wäre zunächst eine Lüge, ist aber ein Rätsel, worüber man in Horns Geschichte der pers. Literatur S. 143 nachlesen wolle.

Ich glaube, es besteht nicht nur der Gattung nach, sondern auch im stofflichen Inhalte ein enger Zusammenhang zwischen Sehwette, Hörwette, Lügenwette und Rätselwette.

Gehören aber diese Dinge zusammen, gehört sogar der dreibeinige Esel noch in den Kreis der Überlieferung von den weitsichtigen Tieren des Awesta, dann ergibt sich, daß die bisherige Auffassung vom Entstehen und von der Entwickelung awestischer Vorstellungen grundfalsch ist. Es liegt eben nicht so, daß nur immer eine Schrift die Fortentwickelung einer anderen wäre, mit neuen Zutaten, die auf Rechnung des Verfassers oder „Dichters" zu setzen wären, sondern umgekehrt: Im Anfang war das Ganze, und was wir heute noch haben, das sind vereinzelte Bruchstücke von Reliefziegeln, die zu verschiedenen „Ausgaben" eines und desselben Gesamtbildes gehörten. Und wenn wir in der Trümmerschicht des einen Gebäudes keinen einzigen Ziegel mehr finden, der ein Stück vom Schwanze des Löwen enthielte, dann dürfen wir nicht, wie bisher in der literargeschichtlichen Forschung überall geschehen, behaupten, die Löwen in diesem Gebäude hätten keine Schwänze gehabt und erst eine spätere Generation habe in ihrem Gebäude nun den Löwen Schwänze hinzu komponiert. Jene Auffassung von dem allmählichen Werden in geschichtlich so junger Zeit rechnet eben noch heute nicht damit, daß die Zeit, in der vor 50 Jahren die Weltgeschichte begann, uns heute vielmehr in die Mitte der uns bekannten Spanne Weltgeschichte fällt, und daß wir zugleich deren heutigem „Anfange" ansehen, daß er vielmehr ein Ende ist.

Bei Horn ist gleich die Fortsetzung des Eingangs abgedruckten Stückes ein weiterer Beleg für seine fest

gewurzelte Idee. Er meint, die (in der nordischen Überlieferung wiederkehrende!) Ableitung der einzelnen Teile der Schöpfung aus den einzelnen Teilen des Urstieres sei eine Schematisierung des bei verschiedenen Völkern anzutreffenden Gedankens, daß aus dem Blute eines Erschlagenen eine Blume erblüht sei. Das heißt denn doch, die Vorstellung von der Sonne von einer Petroleumlampe herleiten! So geht's nicht. Versuchen wir es also auf anderem Wege.

Für das Folgende muß ich mich nun leider zunächst auf die Ausführungen Brunnhofers stützen, die ich sonst nicht als besonders stichhaltig erprobt habe, die in diesem Falle aber auf der Übersetzung Delbrücks aus dem Śatapatha-Brāhmanam beruhen.

Die beiden in Betracht kommenden indischen Wesen heißen *Suparṇī* und *Kadrū*, doch wissen wir nichts weiter, wie sie zu denken seien. Der erstere Name ist aber ein Femininum zu *Suparṇa*, und wenn mir auch indisches *parṇa* in Personennamen ein iranisches *farnā* zu spiegeln scheint, ist doch im vorliegenden Falle kein Zweifel möglich: *suparṇa* bedeutet „wohlgeflügelt", d. h. Suparṇī ist ein Vogelweibchen. Ob nun der wedische Suparṇa einen Adler oder Geier bedeute, wie Brunnhofer sagt, das weiß ich nicht, es genügt aber zunächst zu wissen, daß er ein „Vogel" ist, denn es ist bekannt, wie oft ein Tier durch ein ähnliches ersetzt wird, und der Vergleich der Suparṇī mit dem „Hühnerfresser" des Awesta ist an sich ohne Anstand möglich. An ein Flügelroß wird man wohl nicht denken wollen. Bedenklicher ist es, wenn Brunnhofer in der *Kadrū*, der „schwarzen", eine Stute erblicken will. Was er S. 177 dafür ins Feld führt, daraus ergibt sich nur ein schwacher Grund, und zwar fast ein Gegengrund. Wenn nämlich Kadrū als Gemahlin des Kaśjapa mit der unsrigen in irgend einem mythologischen Zusammenhange steht — die bei Brunnhofer fehlenden Gründe dafür dürften sich nachholen lassen —, dann würden wir nach Brunnhofer selbst Kadrū eher gleichfalls für einen Vogel zu halten haben,

für den schwarzen gegenüber dem goldenen, und wenn Suparṇī die Kadrū auffordert, hin zu „fliegen“ zum Gegenstande ihres Sehwettstreites, so würde auch dieser Ausdruck eine wörtlichere Bedeutung haben. Es bleibt also zunächst gar kein Grund übrig, Kadrū als Stute aufzufassen, und Brunnhofer selbst ist darauf offenbar nur durch sein richtiges Gefühl gebracht worden, daß die Awesta-Stelle mit der Brāhmana-Stelle zusammen gehört.

Suparṇī und Kadrū streiten also, wer die Herrin sein solle, und der Sehwettstreit soll die Sache entscheiden. Da sieht Suparṇī: am jenseitigen Ufer dieses Meeres steht ein weißes Roß am Pflocke. Das sieht auch Kadrū, aber sie sieht mehr: „sein Schweif hängt herab, jetzt bewegt ihn der Wind.“ Und nun fliegt Suparṇī hin, überzeugt sich, daß Kadrū recht hatte, und begrüßt sie als ihre Herrin. Kadrū sprach: „Dich habe ich jetzt zur Sklavin bekommen[1]. Wohlan! der

1) Ich will es nicht unterlassen, hier einen Faden anzuspinnen, der vielleicht einmal in ganz anderer Richtung weiter führen wird. Die Schwarze und die Goldene sind Schwestern, sind die Goldmärge und die Pechmärge, d. h. die wahre und die falsche Braut, und die Schwarze wird die Herrin der Goldenen. Nach den europäischen Märchen könnten wir also ergänzen, daß Suparṇī, als Mädchen gedacht, auf der Brautfahrt von der sie begleitenden Kadrū ins Wasser geworfen ward, wo Frau Holle sie an eine goldene Kette legt, die der König dann durchfeilen muß. (Vgl. z. B. Pentamerone IV 7, Gonzenbach N. 33 und 34 und J. F. Bladé, Contes populaires de la Gascogne, I S. 227.) Die Goldmärge ist also eine Sāgarikā, die Schwarze ist Wāsawadattā, — aber immer noch keine Spur von einem Sehwettstreite. Nun hat aber Ed. Stucken in seinen Beiträgen zur orientalischen Mythologie (MVAG 1902, 4 S. 9—11; vgl. dazu auch meine Beiträge zur Kyrossage S. 24) gezeigt, daß gleichwertig mit dem Motive des „Schauens“ und in Verbindung mit dem Streite, ob mehr Lebende oder mehr Tote, das Amulett vorkömmt, und ein solches trägt Sāgarikā in Gestalt der Perlenschnur (Ratnāwalī). Die Kette der „Schwester des Muntifiuri (oder Quaddaruni)“ tritt also zugleich als Fessel auf, die auch in der Ratnāwalī der König noch selber lösen muß, wie im sicilianischen Märchen, und zugleich als Ersatz für den Sehwettstreit, der zugleich in den Zauberkünsten Śambarasiddhis nachklingt. Soweit ich mich entsinne, trägt auch die schwarze Kālī gleich ihrem Gatten eine Schädelkette — von Kāla-Śiwa steht es fest —, und sie hat gleich Allatu mit dem Rosse zu tun; mich erinnert das an Falada, ob andere wohl auch? De Gubernatis (Die Thiere S. 220) erinnert bei dem schwarzen Esels- oder Pferdeschwanze,

Soma ist im Himmel, den bringe den Göttern herbei, und damit kaufe ich dich von den Göttern los."

Eine Variante dieser Erzählung steht im Mahābhāratam (Adiparwa XVI—XXIII). Kadrū und Winatā, die Töchter Dakšas, werden Gemahlinnen des Kaśjapa. Es handelt sich hier wohl durchweg um Wesen in Tiergestalten, denn beide Gattinnen legen Eier[1], und zwar erzielt Kadrū 1000 Schlangen als Söhne, während die beiden von Winatā gelegten Eier in warmen Gefäßen einzeln aufbewahrt werden. Nach 500 Jahren kriechen die jungen Schlangen aus, und Winatā, eifersüchtig geworden, bricht eines ihrer Eier auf. Da flucht ihr der Embryo, dessen Unterteil noch unentwickelt ist, daß sie in Sklaverei geraten solle; wenn sie aber das andere Ei

---

der der Pechmärge auf der Stirne wächst, an den schwarzen Schweif des Rosses Uččaihśrawas, der der Gegenstand des Sehwettstreites zwischen Kadrū und Winatā ist. Nun ist Satī, die erste Gemahlin Śiwas, eine Tochter des Dakša, dessen Tochter auch Āditī ist, wie andrerseits Kadrū. Ich breche hier ab mit der Bemerkung, daß nach allem, was ich von Dakša bisher weiß, sich mir immer wieder die Vermutung aufdrängt, daß er in Gestalt eines Hengstes zu denken sei, daß er dem Falada entspreche. Meine Gründe hier anzugeben, würde zu weit führen, nur will ich daran erinnern, daß dem Dakša das Haupt abgeschlagen und ihm später statt dessen ein Ziegen- oder Widderkopf aufgesetzt wurde. Er dürfte also wirklich einige Ähnlichkeit mit dem Roßhaupte Dadhjank-Dadhikrāwan verraten. Eine gründliche Monographie über diese Gestalt und seine Verwandtschaft wäre sehr zu erwünschen, besonders wenn ihr Verfasser in der Weise Alfred Hillebrandts sich erst einmal den Stoff ansehen wollte, bevor er von Wolken und Blitzen schreibt: vielleicht klärt sich dann der Horizont so weit, daß der Mond der Erkenntnis aufgehen kann.

1) Auch die japanische Göttin Bunšo — es soll die spätere Benten sein — brachte 500 Eier zur Welt, glaubte, sie könnten nur Drachen enthalten, und ließ sie in einen Kasten verpackt in den Strom werfen. Ein Fischer fand den Kasten, Knaben krochen aus den Eiern, gelangten später zum elterlichen Palaste, wurden von der Mutter anerkannt und bilden seitdem ihr himmlisches Gefolge. (Brauns, Japanische Märchen und Sagen S. 160.) Man vergleiche aber auch Brauns S. 355 ff. die Verwandlung der beiden Kinder in Schlangen, die die Göttin Benten vollzieht, da sie beide als ihre eigenen Kinder betrachtet, als Geschwister, deren Heirat sie verhindern will. — Im norwegischen Märchen von „Murmel Gänse-Ei" beginnen die fünf Weiber, die das Ei finden, einen Streit darüber, wer es zuerst gesehen habe.

500(?) Jahre unangebrochen lassen werde, dann solle der Insasse sie wieder befreien. Darauf erhub er sich in die Luft und ward Wagenlenker Sūrjas. Nach 500 Jahren brach das zweite Ei auf und heraus kam der Garuḍa, der Schlangenfresser. Dieser ist der Suparṇa, also Winatā als seine Mutter die Suparṇī, die Schwester der Kadrū. Also folgt auch der Sehwettstreit um die Freiheit. Der Gegenstand ist der Schweif des Rosses Uččaihśrawas. Kadrū fragt die Schwester, welche Farbe er habe, und Winatā-Suparṇī antwortet, er sei weiß. Nun wird gewettet, denn Kadrū behauptet, er sei schwarz. Sie zwingt ihre Schlangensöhne, sich in 1000 schwarze Haare am Schweife des Rosses zu verwandeln, gewinnt so die Wette, und die Mutter Suparṇas wird ihre Sklavin. Dabei fliegen beide zur Feststellung des Tatbestandes wieder über das Meer.

Ich wüßte keine Erzählung auf iranischem Boden, die diese Form des Sehwettstreites enthielte, bezweifle aber nicht, daß sich auch von ihr noch werden Reste entdecken lassen. Eine Brahui-Überlieferung (bei Masson) besagt: Ein altes Ehepaar wünscht sich Kinder. Da gibt ein Ḥoǰa dem Weibe 40 runde Kieselsteine, und aus diesen werden 40 Knaben. Der Vater, der sie nicht ernähren kann, setzt 39 von ihnen aus. Später aber reut es ihn, und er kehrt zu dem Berge zurück, wo er sie verlassen hatte. Er findet sie auch, aber sie fliehen vor ihm. So holt er denn den 40. Knaben und schickt ihn vor, seine Brüder anzulocken. Diese aber nehmen den Knaben mit und verschwinden mit ihm in die Luft. Seit dem heißt der Berg *Čihil-Tan*. Ein Dorf nahe bei Kabul aber heißt *Čihil Duḫteran* (die 40 Töchter). Hier weiß die Sage nur zu erzählen, daß bei einem Einfalle der Kafiren 40 Jungfrauen der Gewalttat dadurch entgingen, daß sie in Steine verwandelt wurden (Sir Alex. Burnes: Kabul. Deutsch von Oelker, S. 240. — 1843). Ich kann mir schwer vorstellen, daß diese beiden Berichte nicht auf die gleiche Quelle zurück wiesen, und ich buche beide in der Erwartung, daß eine weitere

Variante aus Iran auch einmal den Sehwettstreit erhalten haben werde. Die japanische Überlieferung, nach welcher Bunšo (später Bensaita oder Benten genannt) die 500 Eier geboren habe (vgl. die Fußnote), gibt uns an die Hand, daß die 40 Steine als Ergebnis der Niederkunft einer Göttin, in Iran wohl der Hūmājā, zu betrachten sein werden; sollte sich in der neupersischen Literatur keine Hūmājūn finden, von der Ähnliches erzählt wird? — In Griechenland heißen die beiden Frauen Niobe und Leto, und auch Leda und Gaia gehören zu diesem Typus, auch vergleiche man Stuckens Astralmythen S. 575 ff. und beachte S. 592 die Motive des „Schauens" und der „Namenänderung". Die Spuren dieser Mythenfassung sind wohl bei allen arischen Völkern und deren Nachbarn zu finden, am besten erhalten scheint sie aber in Indien zu sein.

Wie begreiflich, ist auch dieses Mythengut von Vorderindien aus nach Osten gewandert und hat sich auf Sumatra bei den Batta wieder gefunden, glücklicher Weise in mehreren Varianten, so daß trotz der natürlich veränderten Gestalt kein Zweifel an der Zusammengehörigkeit bleibt. Das ist eine erneute Mahnung für diejenigen, die die „Geographie des Mythos" unberücksichtigt lassen und nicht nur räumlich ohne Schranken, sondern auch ohne Zwischenglieder arbeiten wollen. Und zugleich eine Mahnung für alle diejenigen, die in „oceanischen" Mythen womöglich die Urtypen eines Mythos der Menschheit erblicken möchten. Wenn der Mythenschatz Hinterindiens und der Sunda-Inseln gesammelt und durch Vergleichung mit den vorderindischen Stoffen einmal gesichtet sein wird, wollen wir abwarten, ob dann überhaupt noch ein einziger „oceanischer" Mythos übrig bleiben wird. Ohne Zwischenglieder läßt sich hier aber nicht arbeiten, da alle Völker nach Anlage und Kulturverhältnissen eben die Erzählungen umgestalten, oft bis zur Unmöglichkeit des Wiedererkennens.

Nach J. Warneck: Die Religion der Batak (Leipzig 1909) kennen die Batta den Weltbaum *Jambubarus* — also schon ein aus Indien gekommener Name —, dessen

Blätter die Schicksale der Menschen enthalten. Das dürfte sachlich der *Wibhītaka*-Baum des Nala-Liedes sein, dessen Nüsse als Würfel gebraucht werden, der also selbst ein Schicksalsbaum ist. Unter dem Jambubarus aber wohnen 2 Frauen, die wägende und die schreibende, und sie essen seine Früchte. Der Vergleich mit den Nornen unter der Weltesche und mit den Hesperiden-Äpfeln der Idun drängt sich einem hier um so mehr auf, als neben den 3 Nornen[1] ja 2 Schwäne überliefert sind, die so wie so in engerem Verhältnisse zu den Nornen stehen müssen, vermittelt durch das Schicksalswalten der Schwanenjungfrauen. Daß die beiden Frauen unter dem Baume demnach wohl auch weibliche Vögel auf dem Baume sein können, wird durch den hier behandelten Zusammenhang wohl nahe genug gelegt. Was nun das Wägen und Schreiben betrifft, so erinnern wir daran, daß nach dem Śatapatha-Brāhmanam Suparṇī nicht selbst den Soma holt, sondern das Versmaß Gājatrī erschafft und aussendet, den Soma zu holen; das Wägen und Schreiben wird also wohl mit der Poetik zu tun haben, und da

1) Lange habe ich in Iran nach der Entsprechung der 3 Nornen gesucht, immer überzeugt, daß sie zu finden sein müsse, da die nördlichen Nachbarländer bis weit nach Osten die 3 Schwestern kennen. Ich fand aber nichts, als die im Frawardin-Jašte (113) 30 erwähnten 3 Jungfrauen, die durch das zweite Namenglied zu einer Einheit verbunden zu sein scheinen: Srūtat-fədri, Vaŋhu-fədri und R̥dat-fədri, deren letztere als Mutter des künftigen Heilandes bekannt ist. Nun hat aber bereits Darmesteter (Etudes iraniennes II S. 208 ff. — 1883) gezeigt, daß durch die spätere Überlieferung wirklich diese 3 Mädchen als zusammen gehörig bezeichnet werden, als die Mütter der 3 Heilande, und zwar lauten die späteren Namenformen *Bad*, *Weh-Bad* und *Ard-Bad.* Diese Formen klingen mir nun so merkwürdig an die rheinischen Nornen-Namen *Ain-Bet*, *Wil-Bet* und *War-Bet* an, daß ich nicht glauben kann, diese Namen hätten nichts mit einander zu tun. Ob diese Namen keltisch sein können, weiß ich nicht. Jedenfalls könnten sie durch Alanen in der Völkerwanderung an den Rhein gekommen und sakischer Herkunft sein; das neusakische *baz̥r* (= Flügel) ist unzweifelhaft aus älterem **badr* entstanden, was also ungefähr die alanische Gestalt des awestischen *fədri* wäre. Der Vorschlag eines *w* findet sich im neusakischen *woŋg* (skrt. *aŋgam*). Im Übrigen sind die ursprünglichen Formen der rheinischen Nornen-Namen auch nicht bekannt.

Suparṇī die *wač*, das Wort, ist, so sollte wohl die schwarze Kadrū die Schreiberin sein, die aufzeichnet, was die Wägende ausspricht. Es geht nämlich weiter: wer Mensch werden will, den läßt Gott sein Schicksal selbst auswählen, und nun treten die beiden „Frauen" in Tätigkeit; die Wägende wägt die Worte des Tondi, der Mensch werden wollenden Seele, und die Schreibende schreibt das Ergebnis auf ein Blatt des Jambubaumes nieder, und so fällt dann, unveränderlich, das Schicksal des Menschen aus. Nach germanischem Glauben ist es aber gerade wieder der Schwan, der die Seele des Ungeborenen aus dem Wasser holt und die Menschwerdung bewirkt, denn der Storch in dieser Rolle ist erst später an die Stelle des Schwanes getreten. Ist es nicht wunderlich, daß uns ein Hinterwäldler aus Sumatra soll verständigen können, was eigentlich in unserer Edda steht? Würde jemand gewagt haben, in Kadrū und Suparṇī und den 2 Schwänen unter dem Weltbaume der Edda die gleichfalls dort sitzenden 3 Nornen wieder zu erkennen? Eine Zweizahl und eine Dreizahl, und beide in der Überlieferung neben einander gebracht? Und wenn das niemand gewagt hat, wie glaubt man die Edda verstehen zu können aus dem Studium des Altnordischen allein? In unserem Falle führt der Weg über das Innere von Sumatra — es hätte auch die Osterinsel sein können. Aber freilich wird man beachten müssen, daß gerade die Batta ihrem Typus und ihrer Kultur nach selbst die Nachkommen der Einwanderer noch unter sich enthalten dürften, die indisches Gut nach Osten trugen[1].

---

1) Von ihnen haben dann auch die Dajak entsprechende Stoffe übernommen. So berichtet Bastian, Indonesien IV (Borneo und Celebes) S. 9 ff., daß die Stämme am Barito zwei uranfängliche Bäume im Reiche der Götter kannten; auf einem derselben, Buŋkiŋ Saŋgalaŋ, wohnten der Vogel Sinaŋ und der „Flügelengel" Tambiraŋ. Ein Kugelsproß dieses Baumes fiel in den durch Naga Tumbaŋ bewachten „Engelsfluß" und verwandelte sich in eine Jungfrau; diese fährt nun, auf einem Baumblatte als Boote, einen Fluß hinab und findet einen Mann, der aus einem Baumstamme entstanden ist, und mit dem sie sich vermählt. Auf wunderbare Weise bringt sie 6 Töchter zur Welt, —

Wir haben nun weiter zu erwarten, daß es bei den Batta Eier legende Frauen geben werde, eben die Wägende und die Schreibende, einerlei, ob man auf Sumatra den Zusammenhang noch weiß oder nicht. Denn man kann natürlich auch keine „Mythologie der Batta“ aus ihren eigenen Überlieferungen allein gewinnen oder verstehen. Warneck bietet folgenden Stoff:

1. Ein Huhn brütet 3 Eier[1] aus, die sind so groß wie ein Topf, können reden, und aus ihnen kommen 3 Mädchen.

2. Ein Schmetterling legt 3 topfgroße Eier, brütet sie aus und erhält 3 Söhne, Batara guru, Soripada und Mangalabulan.

3. Si-boru deak, die Tochter Mangalabulans, hat keine Kinder, wünscht sich aber welche, und der Weltenschöpfer sendet ihr 3 Eier des Huhnes Hulambu djati. Wie Si-boru deak die Eier aufschlägt, kommt aus dem einen ein Mensch, aus dem anderen ein Ahnengeist (Sombaon), aus dem dritten Zauber-Ingredienzien.

4. Aus den Eiern wird schließlich ein Pilz, so groß wie ein Reiskorb. Der wächst dort, wo die Tränen der Si-deak parudjar hingefallen waren, fällt nach 9 (!) Monaten aus einander und heraus kommt ein schönes Knäblein, der Stammvater der Batta.

Wir wollen hier einfügen, daß in Japan der Pilz wieder als Pfirsich auftritt, den ein Mütterchen im Wasser findet. Beim Zerlegen desselben springt aus ihm ein Knäblein, Momotaro, der Pfirsichsohn, ein Held etwa vom Perseus-Typus (Brauns, Japan. Märchen und Sagen S. 3 ff.). In Europa ist aber dieses Motiv der vegetabilischen Geburt auch weit verbreitet, freilich zumeist im

---

darauf scheint mir der bastianische Text hinaus zu laufen — und bei einer normaleren siebenten Geburt 2 männliche Wesen, Mahadara Saŋen und Mahadara Siŋsaŋ; ersterer kommt mit den Keimen der Pflanzen und Tiere zur Erde, wo er ein aus Fruchtbäumen gewachsenes Ei findet. In diesem Stile geht die Geschichte weiter, offenbar lauter längst nicht mehr verstandenes Zeug, an dessen Ursprunge die Dajak so unschuldig sind wie die Oceanier an ihren „Mythen“.

1) Vgl. dazu Gustav Oppert in Zeitschrift für Ethnologie 37 (1905) S. 333, 728, 740.

Süden (vgl. die Märchen vom Typus der Zederzitrone, z. B. Hahn, Griech. und albanesische Märchen N. 49).

5. Ich glaube diesen Fassungen noch eine weitere anreihen zu dürfen, die freilich vom Standpunkte der Batta aus mit den vorigen nichts zu tun haben dürfte, wohl aber von dem der Kadrū und Winatā.

Die Menschen wenden sich nämlich an den Mond um Hülfe wegen der Sonnenglut. Da versteckt der Mond seine Kinder, die Sterne, läßt sich von den Menschen 7 große Schüsseln geben, dazu Kalk, Betel, Tabak und dergleichen, kaut die Stoffe und speit den roten Saft in die Schüsseln. Dann ruft er die Sonne, sagt ihr, er habe seine Kinder gegessen und empfiehlt ihr das gleiche. Darauf frißt die Sonne ihre 7 Söhne. Als sie aber später den Betrug des Mondes merkte, kam es zu einem dauernden Kriege, und die Sonnen- und Mondfinsternisse bedeuten in diesem die Niederlagen des betreffenden Himmelskörpers.

Ich lege keinerlei Gewicht auf diese Erzählung als verwertbare Variante, bemerke aber dazu, daß bei den Batta in einer anderen Erzählung 8 Sonnen vorkommen, und ich überlasse es dem Leser, ob er glauben wolle, daß hier ein alter Sonnen-Mond-Mythos vorliege. Ich meine, es handle sich auch hier wieder um den gleichen Kampf des Schwarzen und Leuchtenden und ihrer Söhne. Das Bild wird das gleiche sein wie in Iran der Kampf der 7 Fixsterne gegen die 7 Planeten, bei dem es sich ursprünglich ebenso wenig um Sterne gehandelt hat wie hier um Sonne und Mond, vielmehr um die Phasen der Woche. Die 8-Zahl ist zu beachten für die Beziehungen Japans zum Süden.

Daß der Helle und der Dunkle auch als der Kahle und der Behaarte erscheinen, ist aus Sieckes Schriften zur Genüge bekannt. Ich erkläre mir die Deutung allerdings anders, ich glaube, daß der Vollmond der Kahlkopf ist, oder richtiger der Helle, während der Dunkle behaart ist. Indessen ich verzichte vorerst darauf, die sicher anzunehmenden vielfachen Umdeutungen hier zu untersuchen.

Ed. Stucken hat die Geschichte in seinem „Esau" (S. 284 ff.) behandelt und erinnert dabei an die bekannte Langobardensage, in der Frea im Wettstreite mit Odin, der nicht sieht, daß die Langobardenweiber ihre Haare als Bärte vor das Gesicht gezogen haben, ihren Schützlingen Namen und Sieg gewinnt. Auch werden wir beide Götter in Vogelgestalt zu denken haben, in der ja beide sonst auftreten. Eine parallele Erzählung ist der Wettstreit im Bierbrauen — man denke an die Verbindung des Somatrankes mit Suparṇi — zwischen Signy und Geirhild, also zwei weiblichen Gestalten, und zwei solche[1] werden auch in der Langobardensage ursprünglich gestanden haben. Daß dazu die eddische Wette zwischen Odin und Frigg gehört, den Geirröd betreffend, hat Stucken richtig gesehen. Ein Gruseln wird den Indogermanisten überlaufen, wenn er liest, daß der Streit zwischen *Katla* und *Geirrid* sogar einen nordischen Nachhall der indischen Namen Kadru und Garuḍa enthalten soll (Stucken a. a. O. S. 404).

Aber man erwäge die Namen Geirröd, Geirrid, Geirhild gerade in diesem Zusammenhange, wozu noch kommt, daß sich Stucken unnötig einen Stein in den Weg legt, wenn er betont, Garuḍa sei Vogel-Gottheit und Somaräuber, Geirröd aber nichts weniger als das. Aber Geirröd ist von Tiāzi nicht zu trennen, und der Soma geht aus einer Hand in die andere, ist immer geraubt. Odin raubt — als Adler — ihn dem Suttung, dieser verfolgt ihn und holt ihn beinahe ein, ebenfalls als Adler. Und ganz ebenso entfliegt Loki als Falke dem Tiāzi, der ihn als Adler verfolgt. Loki hatte dabei Idun in des Adlers Gewalt gebracht, die Göttin der Jugend, deren Äpfel mythologisch dem Mete gleichwertig sind. Und ebenso hatte er dem Geirröd Thors Hammer versprochen, den

1) Auffällig ist die Gestalt der Gambara, die nichts weiter tut, als daß sie die Bitten der Winiler der Frea vorträgt. Sollte nicht ursprünglich Gambara mit Frea gestritten und mit Odins Hülfe gewonnen haben? „Gambara" ist vielleicht aus „Gumbara" (Gundwara) verderbt?

Trym wirklich erlangt — wiederum dasjenige, ohne das die Asen nicht bestehen können, und ebenso wie den Loki bekömmt Geirröd auch den Odin in seine Gewalt. Tiāzi, Trym, Geirröd, Suttung und noch viele andere sind nur eine Gestalt unter verschiedenen Beinamen, und sie zu trennen wäre ebenso, wie wenn man Kronion von Zeus, oder Pallas, Tritonis, Athena, Glaukopis und Hippia trennen wollte, oder gar, wie ein bekannter Germanist (brieflich) verlangte, Geirröd von Geruthus. Das sind Modesachen: in der Ilias so, in der Edda anders, wie es die augenblickliche Richtung gerade mit sich bringt, ohne Rücksicht auf die Übereinstimmung der Mythen. Man könnte so ganz Asgard mit Vögeln bevölkern, denn es gibt eine erstaunliche Zahl nordischer Götter, die in Vogelgestalt auftreten. Die Metamorphosen des Ovidius und des Aristophanes' Wolkenkuckucksheim könnten ihre schönsten Gegenstücke im germanischen Norden erleben, man vergesse nur nicht, daß es sich jedes Mal um den Met oder um seine mythologischen Parallelen (den Hammer, die Apfelgöttin) handelt.

Auch die iranische Überlieferung kennt Vögel, die den Homa auf die Berge tragen, und sie nennt den Hahn *parōdarš*, den „zuerst Erblickenden"; ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß diese Bezeichnung mythischen Ursprung hätte und erst nachmals auf den Hahn als Verkünder des Tages übertragen worden wäre. Ein iranischer Vogel **huparna* ist nicht überliefert.

Dagegen ist von zwei Vögeln die Rede, die zusammen gehören, nämlich im Mēnōi-i-ḫrat. Darnach sitzt der Vogel Sēna-murw auf dem Baume „Allsamen", an dem 1000 Äste wachsen[1], wenn der Vogel aufsteht, und 1000 zerbrechen, wenn er sich setzt. Und der Vogel Čamrōš-murw sitzt immer in seiner Nähe. Vom letzteren berichtet der Bundahišn, daß er alle 3 Jahre viele aniranische Gegenden in Leiden versetze, während den iranischen sein Kommen neues Leben gebe. Vom Sēna-

1) Nach den Riwājat setzt er in jedem Jahre 1000 Äste an.

murw aber, daß er doppelt vorhanden sei, als Hüter des Tores der Welt, unter zwei Namen[1]; so werden noch mehrere Namen angegeben, die offenbar doch nur auf zwei Urvögel, vielleicht gar nur einen, sich beziehen. Allerdings kennt auch unser heutiges Awesta in seinem Farwardin-Jašte (Jašt 13, 109) die beiden Vögel, die „*Amruš*" und *Čamruš* heißen würden, aber es ist klar, daß erstens hier die eine Zeile eine Dublette der andern ist, so daß nur ein Vogel „*Čamruš*" übrig bleibt, dessen Name verderbt ist, und zwar am Anfange, wie die Dublette zeigt. Wir werden statt des *Č* ein *Sn* (oder *Sjn*) zu vermuten haben, denn offenbar ist hier die junge Form *Sjnmrw* in eine angeblich awestische zurück übertragen, und die Stelle ist ganz jung, wie im gleichen formelhaften Jašte an die Frawaši noch manche andere; es war kein Kunststück, hier immer neue Einschübe zu machen. In Wahrheit ist dann *Sjn* = *Sēna* und *Mrw* die jüngere Form von *M(u)rgha*; aus *Senamurgha* ist aber bekanntlich der spätere *Simurgh* geworden, und daraus erklärt sich das Verschwinden des *n* in der obigen Form. Die beiden Namen „Amruš" und „Čamruš" sind aus dem Awesta zu streichen, nicht so die zwei Gestalten. Der Bundahišn weiß, daß der Senamurgha zwiefach vorhanden war, nur setzt er neben diese richtige Angabe noch außerdem eine Form jüngerer Abkunft. Als sicher bleibt uns in der Hand, daß die Iranier zwei zu einander gehörige kosmische Vögel kannten, und dann war der eine wohl weiß, der andere schwarz, und beide gehören auf den heiligen Weltbaum, den *Gokr̥na* oder *Wīspotōhma*. Daß damit die nordischen Vögel auf und an der Weltesche zusammen hangen, ist wohl selbstverständlich, und auch Hugin und Munin gehören hierher. Wie Schlange und Vogel (vgl. oben) so bilden aber auch Vogel und Baum geradezu eine kosmische Einheit, ob-

1) Der erstere kommt als *Ašō-zušta* im Wend. XVII 9 vor, als Name des Vogels, dem die abgeschnittenen Nägel überwiesen werden; der Vogel wird als Eule gedeutet, sein Name bezeichnet ihn nur als Freund der guten Schöpfung.

gleich eine „geflügelte Eiche“ wohl fast noch „stumpfsinniger“ klingt als die Geschichte vom dreibeinigen Esel. Ich vermute, daß in dieser Richtung auch der Zusammenhang zwischen dem indischen Vogel *Garutmān* und dem iranischen Wohnsitze der Götter *Garodmāna* zu finden sein werde. Daß die Inder hier eine Anleihe bei den Iraniern gemacht haben müßten, ist dann wohl nicht aus der Welt zu schaffen. Wie Brunnhofer, der diese nahe liegende Gleichung auszusprechen gewagt hat (Iran und Turan[1] S. 197), damit seinen Glauben an das hohe Alter der Weden verbinden kann, verstehe ich allerdings nicht. Für unsere Frage wichtig ist aber, daß der Garutmān gerade den Beinamen Suparna führt. Aber die indische Überlieferung kennt auch die beiden Vögel auf dem Baume, dessen Frucht der eine ißt, während der andere zuschaut. Ich vermute, das sind Suparnī und Kadrū.

Vom Sehwettstreite dieser beiden Vögel hätte sich dann im Awesta nur noch die Vorstellung der Weitsichtigkeit der Kadrū erhalten, und diese wäre die awestische Geierin. Ein Weibchen muß es ja sein, wenn es Eier legt, deren eines beim Zerbrechen 60 Dörfer überschwemmt und 300 Zedern zerbricht. (Vgl. Windischmann, Zoroastrische Studien S. 93, nach Eisenmenger, Entd. Judentum I, 396).

Der Gegenstand des Sehwettstreites ist aber ein weißes Roß, das offenbar am jenseitigen Ufer des gleichen Meeres steht, über das im obigen Mythos der Zauberhengst herüber kömmt, der freilich schwarz ist; demgemäß wäre anzunehmen, daß der Tátos nun weiß (oder golden) wäre, was er ja nach dem Tištrija-Jašte sein muß. Ist er es also, den Kadrū gesehen hat? Sind die beiden Vögel nicht auch Hüter des Homas trotz der Überlieferung, daß sie ihn eigentlich selbst gestohlen hätten? Man denke nur an den ständigen Wechsel der Besitzer des Metes! Man denke aber auch daran, daß ja der Karfisch als Hüter des Homas genannt ist, und

1) Vgl. auch Brunnhofer, Vom Pontus bis zum Indus S. 160f.

daß dieser den Dritten im Bunde der Weitsichtigen abgibt! Er muß also doch in irgend einer näheren Beziehung zur Geierin stehen. Ich kann aber kaum glauben, daß dieser Kara ein anderer sei als der Stierfisch, von dessen Schreie alle Fische schwanger werden, die bösen Wassertiere aber ihre Frucht verlieren (so nach Bundahišn XIX, 5); er ist also der dreibeinige Esel in das Wasserreich übersetzt. [Dasselbe Kapitel des Bundahišn bemerkt auch vom „tazischen“ Rosse, daß es in finsterer Nacht ein Schweifhaar, das auf dem Boden liegt, erkennen kann.] Ein weiteres Gegenstück zum Esel wie zum Schlangenvogel bildet der Gōpātišāh des Mēnōi-ḫrat, denn er steht am Ufer des Meeres und gießt fortwährend geweihtes Wasser ins Meer, wodurch Massen von schädlichen Tieren sterben — eine schlimme Konkurrenz für den Esel, wenn er nicht selbst der Esel wäre. Seine obere Hälfte soll Menschengestalt haben, die untere die eines Rindes (vgl. Spiegel, E. A. II S. 119).

Aus all dem ergibt sich jedenfalls, daß die iranische Kosmologie bereits eine lange Entwickelung mit allerlei Abspaltungen und Dublettenbildungen hinter sich hatte, als man sie aufzuzeichnen begann. Wunderlich genug erscheinen uns heute diese Bilder, die an die Bestraften in der Unterwelt bei den Griechen erinnern, und noch wunderlicher dadurch, daß die Dubletten so stark das System verhüllen, das all dem doch zu Grunde liegt. Ich glaube nicht, daß man die hellenische und jüdische Philosophie, die Vorstellungen der Edda und der indischen Überlieferung völlig verstehen könne, wenn man die hier vorliegenden, bisher kaum von Iranisten gewürdigten Rätsel nicht vorher löst. Das zu tun kann heute meine Aufgabe noch nicht sein; zunächst ist Sammeln, Gruppieren und das Spinnen der ersten Fäden an der Reihe, und das muß versucht werden auch auf die ständige Gefahr hin, Fehltritte zu tun und Unausgereiftes zu bieten. Es gilt nun endlich, auch Vertreter anderer Fächer auf diese Fragen aufmerksam zu machen, von denen dann wohl auch wieder manche Winke, manche

Hülfen kommen mögen. Es wird nicht als Überstürzung gelten können, wenn nach dreißigjähriger Pause wieder einmal ein Schritt vorwärts versucht wird.

Ich will aber wenigstens andeuten, in welcher Weise ich es für möglich halte, ein gewisses abschließendes Ergebnis zu erhalten. Wir haben ein x, das zugleich ein gehörnter dreibeiniger Esel, ein *βουκενταυρος*[1], ein Vogel, dessen unter dem Wasser befindlicher Teil auch eine Schlange ist, oder ein Stier, dessen Hinterleib ein Fisch ist, ein Doppelpferd oder ein Doppelvogel (beide halb weiß — halb schwarz?) oder ein Baum-Vogel und dergleichen sein kann. Dieses x muß also so beschaffen sein, daß es all diesen Vorstellungen gerecht wird und dabei in Beziehung zu bestimmten Zahlen steht, unter denen die $3 \times 9 + 3$ eine Rolle spielt. Darnach wird der Wert des x zu bestimmen sein, er muß überall passen, wo man ihn einsetzt. Oder, ein Vogel frißt Früchte, die wohl rund sein werden, und hat mit den abgeschnittenen Nägeln zu tun, die wohl Sichelform haben dürften. Was ist dieses y, und was ist dann der Vogel? Die Sache liegt ganz entsprechend dem, was Lessmann (A. u. Z. S. 39) über Bohrer, Fingerring, Wunderlampe u. a. m. ausführte, und die gleichen Fragen werden durch Stuckens Motivgleichungen aufgeworfen oder aufgenötigt.

Die Gestalt des Gōpātišāh würden wir unbedenklich als die eines Kentauren bezeichnen, wenn sie griechisch wäre. Führte ferner der iranische Gandarwa den Namen Kāmaka, dann war er oben ein Vogel, unten eine Schlange. Das deutet auf die Möglichkeit, daß *Gandarwa* ein doppelgestaltiges Wesen bezeichnen könnte, wie es die Babylonier in ihrem Skorpionschützen kannten. In diesem Falle wäre es nur um so leichter begreiflich, wenn eine große Anzahl von verschiedenen Tierformen oder deren Teilen sich entwickelte.

1) Sollte der Gōpātišāh nicht der Schütze Kr̥sānuš sein können? man denke auch an den *ονοκενταυρος*.

Doch nun zur Awestastelle. Der 14. Jašt, dem Wr̥þraghnā gewidmet, geht nur bis zum Ende des 10. größeren Abschnittes. Mit dem 11. (dem 28. kleineren) beginnt ein neues Stück, umfassend 11, 12, 13 (bzw. 28—33). Auch dieser ist einer der drei von Geldner übersetzten Jašte. Die äußere Anknüpfung der alten Verse ist die, daß Wr̥þraghnā dem „zaraþuštra" die Sehkraft gegeben habe, „welche besitzt" — und nun folgen dreimal 5[1] Zeilen, die je vom Karfische, vom Hengste und vom „Hühnerfresser" handeln, welch letzterer ein Vogel ist. Bevor ich eine Übersetzung zu geben versuche, sehe ich mich hier genötigt, den Text, wie ich ihn lese, in abgekürzter Umschrift her zu setzen, da ich sonst nicht im Stande bin, ihn zu rechtfertigen. Ich lese also:

1. *jəm barati Karo masjo*
jo upa.āpo Rawhajô
durēpārajô ǰafrajô
[hazawro.] wīrajô warso.stawawhəm
āpo.rwēsəm mārajēti.

2. *jəm barati aspo arša*
jo tantrijasčit ḫšapano
mašijo api.awrajô
aspajəm warsəm zəmāda
asajanəm wēnajēti.

3. *jəm barati karka.āso*
jo nomijāčit dahjawat
hrūrəm awi.wēnajēti,
japa sokajô barāzəm
japa sokajô najazəm.

---

1) Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß auch hier ursprünglich Vierzeiler vorgelegen hätten; man streiche zur Probe in 1 Zeile 4, in 2 Zeile 3, und in 3 Zeile 5, wobei zugleich die 4. Zeile mit der 3. vertauscht werden möge. Mir scheint, der Eindruck wäre dann geschlossener, altertümlicher, echter. Ich bemerke dazu, daß in der folgenden Übersetzung das Wort „Wasserring" eigentlich in die 5. Zeile gehört, „von Haaresgröße" dagegen in die 4.

Dabei habe ich Folgendes vorgenommen:

In 1, 2 habe ich *jo* an die erste Stelle gerückt, die es in 2, 2 und 3, 2 inne hat. Hinter 1, 3 habe ich *hazaŋro*[1] gestrichen, weil es nicht ins Metrum paßt. In 2, 2 lese ich *ḫšapano* für *ḫšafno*, weil das Metrum es verlangt. (*hača* ist so oft zu streichen, daß es hier keiner Rechtfertigung bedarf.) In 2, 3 lese ich mit der Handschrift Pt 1, die mir immer besser gefällt, *mašijo* (statt *awašapjô*) und ebenso in 2, 5 *ašajanəm* (statt *sajanəm*, was eine Silbe zu wenig hätte). Das sind Dinge, die mir niemand verübeln wird, aber ich lese nun *wēnajēti* statt des unmöglichen *wēnati*. Ich bitte sehr um Entschuldigung, aber es geht nicht anders[2]. In 3, 1 streiche ich am Schlusse ein Wort, wie es schon Geldner getan hat, in 3, 2 am Schlusse den Zusatz „faustgroß“, der deutlichste Glosse ist. Zu *nomijāčit* bemerkt Bartholomae: „Man verlangte den Abl.; man beachte, daß *hača* sowohl mit Abl. als mit Instr. verbunden wird“. Dazu ist zunächst zu bemerken, daß überhaupt kein *hača* hier zu lesen ist, und zwar mit Sicherheit. Wenn aber Bartholomae die oben besprochene Bedeutung des Final-*t*-Zeichens erkannt hätte, dann würde er sich wohl auch gesagt haben, daß dieser Laut, der an solcher Stelle vor *č* doch nicht ausgesprochen wird (!), mit Leichtigkeit vom Schreiber ausgelassen werden konnte. Es ist mir nicht bekannt, ob entsprechende Fälle noch öfter im Awesta vorkommen, aber es würde mich nicht wundern. Die Form ist also Ablativ so gut wie *dahjawat*, zu dem es gehört. — In 3, 3 lese ich *ḫrurəm* Pt 1 zu Liebe, und dann wieder *wēnajēti*; dahinter ist *awawatčit* natürlich ebenso zu

---

1) Es scheint hinein geraten aus einem Worte *hanzaŋro. wāraja*, dessen zweiten Teil die Handschriften zu unserer Stelle z. T. einsetzen. Was *wīraja* heißt, weiß ich nicht; ich habe an die Möglichkeit einer Abschleifung aus *wī-rapja* gedacht, was „weglos“ oder „überreich an Wegen“ zugleich bedeuten könnte.

2) Wer sich nicht scheut, noch gründlicher einzugreifen, könnte statt der beiden *wēnajēti* vielmehr nach der ersten Strophe *mārajēti* einsetzen und annehmen, dieses Wort sei später ohne Rücksicht auf das Metrum durch das üblicher gewordene *wēnati* ersetzt worden.

streichen wie hinter 3, 4. In 3, 4 ist *barāzajō* zwischen *sokajō* und *barāzəm* dittographisch verschrieben; wieder hat Pt 1 das allein mögliche *barāzəm*. Das letzte Wort muß dreisilbig gelesen werden.

Zu dieser „Herstellung", die mir persönlich einwandfrei und überzeugend erscheint, möchte ich noch auf eine Kleinigkeit aufmerksam machen. Bartholomae gibt ein Adjektiv *brāza*, „blinkend" an, das er der zu streichenden Form *brāzajō* unserer Stelle entnimmt, und weiter ein Neutrum *brāza*, das gleichfalls unserer Stelle entstammt. Es ist aber sicher *barāza* zu lesen, wie nicht nur das Metrum verlangt, sondern 6 (bzw. 9) Handschriften bieten, darunter Pt 1. Nun kann man sagen, wenn ein *brāzajō* auch nur als Glosse oder wenigstens durch spätere Überarbeitung in den Text gekommen sei, so müsse es doch das Wort wenigstens gegeben haben. Ich denke aber, wenn man das vorher gehende und das folgende Wort ansieht, wird man zugeben, daß es mindestens eben so gut ein bloßer Schreibfehler sein kann. Bartholomae stellt zu dem Substantive das neupers. *barāz*, Schmuck; sollte also die Buchung der richtigen Form[1] nicht doch eine gewisse sprachgeschichtliche Bedeutung haben?

Versuchen wir nun die Übersetzung:

1. *Die an sich hat der Kara-Fisch,*
Der unterm Wasser der Rahā
An Ufern weit und gähnend tief
Und wüst, doch einen Wasserring
Von Haaresgröſse wohl bemerkt.

2. *Die an sich hat der Rosse-Hengst,*
Der mitten in der finstern Nacht,
Der wolkenüberzogenen,
Ein Pferdehaar am Boden doch,
Das daliegt, wohl erblicken kann.

1) Ich würde vorschlagen, die beiden falschen lieber ganz weg zu lassen.

3. *Die an sich hat der Hühnerweih,*
Der von dem neunten Lande her
Ein Stücklein Fleisch erblicken kann
So groſs nur wie ein Nadelkopf,
So groſs wie eine Nadelspitz'.

Auch zu diesem Übersetzungsversuche habe ich einiges nachzuholen.

Daß die *Rahā* (ind. *Rasā*) im Awesta mit der üblichen Nasalierung auftritt, die (ind.) *Saraswatī* aber als *Harahwatī*, ist beachtenswert. Die Griechen überliefern den Namen als *Ρα*, *Ρας*, *Ρως* für die Wolga, als *Αραξης* für den Aras sowie für den Bandamir in der Persis, wobei noch zu beachten ist, daß bei Herodotos Wolga, Aras und Iaxartes nicht klar geschieden sind, und daß die Namenform durch griech. Etymologie beeinflußt ist. Polyainos nennt als Grenzfluß Baktriens den *Αραγγης* (verschrieben in *Σαραγγης*, vgl. Brunnhofer: Vom Pontus bis zum Indus S. 108). Einerlei, ob der Name ursprünglich kosmologisch oder geographisch war, so ist der Name doch von einem irdischen Flusse — gleich wie Saraswati — beim Vorrücken der Wanderung immer wieder auf einen anderen Fluß übertragen worden. Er scheint mir aber immer auch einen kosmologischen Anstrich behalten zu haben; man bezieht ihn gewöhnlich auf den Iaxartes, den „Tanais“ (d. h. Fluß) des Volkes der *Ιαξαρται*, deren sakischer Name von Herodotos als *βασιλειοι* übersetzt werden könnte, denn er bedeutet „die einen Herrscher haben“. Da ist es denn merkwürdig, daß nach Wendidad I, 19 an der Ranha Leute leben sollen, die kein Oberhaupt haben. Die Stelle 19 ist aber verschrieben, und statt des sinnlosen *jo asāro* wird man sich einen ursprünglichen Volksnamen *Ja-sāra* zu denken haben. Die Zeile wird dadurch metrisch gleich der vorher gehenden, mit der zusammen sie an diese Stelle eingesetzt worden ist. (Die ganze Stelle ist junger Nachtrag!) *Ja-sāra* bedeutet „einhäuptig“; *ja* ist als sakische Form für „ein“ anzusetzen und *ξαρτα* ist ebenfalls sakische

Form für *ḫsaþra*. Das dürfte dann dafür sprechen, daß die Raŋha wirklich der *Ιαξαρτης* ist, und daß „Raŋha" eine sakische Form darstellt. Wenn wir gar „Araŋha" lesen dürften[1], dann könnte *upāpo* dreisilbig gefaßt werden, wie der Text es bietet. Ob dann der Vorschlag des *A* von *ra* nicht auf gleicher Stufe steht, wie der des *I* vor *ri*, des *U* vor *ru*? Sollte auch das sakisch sein? Und die *Αμαρδοι* und *Απαρνοι* neben den Mardern und Pa(r)ni?

In 2, 3 fasse ich das *mašijo* — immer dankbar für jede bessere Erklärung — als eine dialektische Aussprache des Wortes für „der mittlere", ähnlich dem persischen *hašija* für awest. *haþija*. Bartholomae, der das Metrum nicht beachtet, zieht aus dem verschriebenen Worte — aus eben diesem *mašijo*, vielleicht aus *maþijo* verschrieben! — ein Adjektiv *ašawant* heraus.

In 2, 5 ist *asajanəm* wohl einleuchtender als das *ašajanəm* von Pt 1.

In 3, 3 wird *ḫrūra* (blutig) nichts anderes sein können, als was man immer in dem Worte gesucht hat, wie man es auch las, ein blutiges, rohes Stück Fleisch. Ich will aber nicht verschweigen, daß es mir auffällt, daß hier das Verbum nicht am Ende der 5 Zeilen stehen sollte. Sind also die letzten beiden Zeilen nicht etwa ein Zusatz aus einer sonst verlorenen Stelle, dann könnten sie vielleicht vor die 3. Zeile gehören, und dann wäre der Sinn vielleicht doch der, daß dem Vogel das Aas aus der Ferne nur so groß wie eine Nadelspitze erscheint, daß es also in Wahrheit viel größer wäre. Die Neigung, im Laufe der Zeit das Maß der Sehprobe noch zu überbieten, ist ja begreiflich, ja eine große Zahl der Zusätze im Awesta bewegt sich eben in dieser Richtung, eine Erkenntnis, auf die sich auch Horns oben wiedergegebenes Urteil gründet. Hinter 2, 5 hat schon Geldner den über-

1) Vgl. *Arang* im Bundahišn und zum Ganzen: Geiger, Ostiranische Kultur S. 34ff. sowie J. Marquart, Untersuchungen zur Geschichte von Eran II S. 233f. über eine weitere Verschreibung in *Στραγγας*.

lieferten (unmetrischen) Zusatz gestrichen, nach dem der Hengst sogar erkennt, welches die Spitze, welches das Wurzelende des Pferdehaares ist, oder, nach Bartholomae — mir wahrscheinlicher —, ob es ein Mähnen- oder ein Schweifhaar ist. Ebenso hat das Fleischstück den Zusatz „faustgroß“, und wer diesen Zusatz machte, der muß doch wohl angenommen haben, daß das Stück nur in der Ferne als nadelspitzengroß erscheint, was immerhin eine gehörige Sehleistung bedeutet. Tritt aber in dieser Weise die Neigung hervor, die Maße genauer zu bestimmen, dann wird doch wohl auch im 1. Teile die Bestimmung „haargroß“ zweifelhaft, obgleich sie dem Metrum gerecht wird. Daher bleibe die Möglichkeit nicht unerwähnt, daß auch hier — gegen Geldner — das *hazaŋro* (in 1, 4) berechtigt sein könnte, *hazaŋro.wirajā* ein Beiname der Rahā wäre, und aus einem *wr̥so* oder *waršjo* unbekannter Bedeutung erst ein *warso-stawaŋhəm* zurecht gemacht wäre. Übersetzen kann ich das nicht, aber es könnte dennoch der ursprünglichen Form wenigstens näher kommen. Wie groß ein Wasserring von Haaresgröße eigentlich zu denken sei, kann ich mir auch schwer vorstellen.

Was nun die Frage, ob Mähnen- oder Schweifhaar, betrifft, so glaube ich, daß darin gar wohl eine alte Erinnerung, eben an einen wirklichen Sehwettstreit, erhalten sein könnte. Der eine Gegner könnte dann — wie Kadrū die Suparṇī — den anderen eben dadurch übertrumpft haben, daß er auch das noch erkannte.

Man wird mir ja wohl einwenden, daß im Awesta doch nichts von einem Sehwettstreite stehe, daß ich hier einen solchen nur hinein zu lesen mich bemühte. Daß schon Brunnhofer das Gefühl hatte, es müsse ein Zusammenhang zwischen der Jaštstelle und der indischen Überlieferung bestehen, kann nicht stark für mich sprechen: wir könnten ja leicht beide irren; zudem sieht man deutlich, wie Brunnhofer sich durch dieses Gefühl weiter hinreißen ließ, wenn er in Kadrū durchaus eine Stute erkennen möchte. In unserem Falle glaube ich

an die Richtigkeit dieses Gefühles, das ich wenigstens in einer Richtung sehr hoch schätze, nämlich als Wegweiser dafür, in welchem Sinne nun Untersuchungen anzustellen sind. Ich möchte aber auch daran erinnern, wie unendlich viel aller Wege in den Geisteswissenschaften eben auch nur nach dem „Gefühle“ entschieden und zur öffentlichen Meinung gemacht worden ist: daß solches Gefühl dann irre führen kann, leugne ich gewiß nicht; es kann falsch sein, auch wenn 96 vom Hundert aller Fachvertreter es teilen, und ein kleiner Brocken neues Stoffes wirft es um.

Es fragt sich also, ob durch neuen Stoff unsere Frage entschieden werden könne. Ein Awestabruchstück aus Turkestan, das hier eingriffe, wäre schön, aber wohl nicht zu erhoffen, und von einem einschlägigen Keilschrifttexte oder einem ägyptischen Pahlawi-Papyrus gilt das gleiche. Eher wäre zu erhoffen, daß in einer mündlichen Überlieferung eines von Iran oder Indien aus beeinflußten Volkes ein deutlicher Nachklang davon sich erhalten hätte, daß etwa Fisch, Roß und Vogel eine Gruppe bildeten und zugleich ein Roß oder ein Fisch in einen Sehwettstreit verwickelt werden. Ließe sich derartiges nachweisen, dann würde ich nach meinen bisherigen Erfahrungen den Beweis schon so ziemlich für erbracht halten, denn dann dürften weitere Belege nicht ausbleiben und würden Antworten geben auf Fragen, die noch niemand gestellt hat, so daß auf einmal neues Licht auf die Zusammenhänge fiele.

Ich kann nicht behaupten, daß wir schon so weit wären, glaube aber, das Folgende werde doch manchem den Glauben an den Zusammenhang schon wesentlich erleichtern.

Der mongolische Bogda-Gesser-Chan, der Sohn des Gottes Ḥormuzda, der Herrscher in den 10 Gegenden, dessen Sage aus Tibet, mit Indischem gemischt, zu den Mongolen kam, bekämpft einen Riesentiger von 100 Meilen Länge. Dieser Tiger erblickt einen Menschen auf eine Tagereise und schnappt nach ihm auf eine halbe. Als Gesser mit seinen 30 Helden — er hat auch 30

Pfeile im Köcher — dem Tiger nahe kommt, da ist es Gesser, der zuerst den Tiger erkennt. Einer seiner Gefährten fragt: „Ist es etwa das Gleiche, das wie Nebel oder Rauch auf dem Berggipfel sich ausbreitet?“ Gesser bejaht es, die anderen sehen nichts. Das dürfte ein Sehwettstreit sein. Einer der Gefährten ist Buidoŋ[1], und von diesem heißt es, er sei ein solcher Wegweiser, daß er z. B. in der finstersten Nacht eine irgend wohin gesteckte Nadel nie verfehlen wird. Man mag mich schelten, wenn ich die Vermutung wage, daß hier ein Held an die Stelle getreten ist, wo vordem der Hengst stand[2], aber man gehe nur erst den Verstümmelungen nach, die iranische Mythen in Nordasien erfahren haben, und man erwäge die Schicksale des mongolischen Buches, das eine Übersetzung eines tibetischen ist, man frage sich: woher stammt das tibetische Original usw. — Der Kampf Gessers gegen den Tiger entwickelt sich so, daß Gesser dem Tiger in den Rachen springt und mit Haupt und Füßen den Schlund aus einander sperrt. Seine Gefährten — nur 3 sind nicht geflohen — halten ihn für verschlungen und greifen den Tiger an. Gesser aber bittet sie aus dem Tiger heraus, das schöne Fell nicht zu verletzen, tötet den Tiger mit seinem Messer, entsteigt dem Rachen und nun geht man an die Verarbeitung des Tigerfelles, so daß wir auch das Motiv des Hautabziehens vertreten finden. Die Kämpfe Gessers enthalten aber auch das Motiv des Wettlaufes zwischen seinem Rosse und einem wilden Stiere, dessen rechtes Horn den Himmel stützt, dessen linkes die Erde berührt. Der Stier macht Sätze von 10 Sprüngen, der Braune nur von 7 Sprüngen[3]. Ja

1) Buidoŋ wird später Mergen Tewene genannt: ist darin das Motiv der „Namenänderung“ (neben dem des „Schauens“) zu sehen?

2) Vgl. oben S. 145 meine Bemerkung zu Kr̥sawazdah. Bei C. Robert: Studien zur Ilias (1901) S. 481 finde ich die Vermutung ausgesprochen, daß Phobos ursprünglich das Roß des Ares, später sein Sohn war. Man denke weiter an das Verhältnis Lokis zu Odin oder des Ahriman zu Tahmuraf.

3) Vgl. oben Leßmann S. 79 die gleiche Dreizahl für den Unterschied bei Moreau und Bayard.

Gesser erweist sich deutlich als Rōstahm, indem, während er schläft, der Stier sein Roß überfällt, das damit droht, den Helden zu wecken, und dieser „Raḥš“ erscheint gelegentlich als räudiges Füllen ohne Mähne und Schweif, die ihm übrigens beim Überfalle der Stier abgeleckt hat.

Frobenius (Zeitalter des Sonnengottes S. 133) stellt zu Gessers Kampfe gegen den Tiger den Kampf Täktäbäis gegen Ker Jupta. Der Held reitet über einen Berg, da macht sein Rößlein kehrt, und er fragt es, was es gesehen habe. Also sieht das Roß wieder mehr als der Reiter[1], und das in einer Parallelerzählung zu der von Gesser! Und dieses Pferd wird vom Helden nun in einen Vogel (Krähe) verwandelt, und der Schluß ist, daß der Held seinen Pflegeeltern die ihnen von Ker Jupta einst geraubten Augen zurück bringt. Ker Jupta ist so riesengroß, daß seine Oberlippe an den Himmel, die Unterlippe an die Erde genagelt werden kann, und ist, wie weitere Fassungen zeigen, eine Gestalt wie Wipunen, der gleich Gessers Tiger durch den verschlungenen Helden von innen heraus getötet wird. Daß seine Riesengröße an die der Schlange Sarwara erinnert, brauchen wir wohl kaum noch zu betonen: ob Kr̥saaspa nicht doch auch, von der Schlange verschlungen, sie von innen her tötete?

Ich hoffe, der bisherige Zusammenhang werde zeigen, daß wir den Sehwettstreit als ein zwar überall schon verblassendes, gleichwohl aber uraltes arisches Mythenmotiv aufzufassen haben, und zwar als ein solches, das in engem Zusammenhange steht mit dem zum Sphinxrätsel gehörigen Mythos. Gerade weil wir aller Orten nur die Ausklänge noch finden, deutet die weite Verbreitung auf hohes Altertum. Wir dürfen uns nicht wundern, wenn die besterhaltenen Stücke gerade dort liegen geblieben sind, wo die Wogen der arischen Völkerbewegung den Schaum hingespritzt haben, d. h. gerade außerhalb der eigentlich arischen Ländergebiete. Die

1) Ich werde zu dieser Stelle an Bileams Eselin erinnert, die ja gleichfalls mehr sieht als ihr Reiter und sprechen kann, bei der übrigens auch eine Fußverletzung sich abspielt, allerdings des Reiters.

Sprachgeschichte kennt dazu ihre Gegenstücke, insofern gerade älteste, aus der Vergleichung gerade noch erschließbare Wortformen und Bedeutungen sich oft bei fremden Völkern, knapp an der Grenze des Sprachgebietes in gleicher Weise ausgespült noch erhalten haben, hinaus gespritzt aus dem brodelnden Kessel der Zersetzung durch Abnützung.

Wir werden es also begreiflich finden, daß in Europa gerade die Prägung als Sehwettstreit selten geworden ist, obgleich das Motiv des Wettstreites an sich überaus häufig zu finden ist und sich über die verschiedensten Gebiete menschlicher Betätigung ausgebreitet hat.

Da scheint mir denn ein griechisches Märchen (N. 11 bei Hahn) besonders interessant[1]. Es beginnt nämlich: „Es war einmal ein Vater, der hatte drei Söhne, und von diesen war der jüngste an einem Fuße lahm.“ Dieser Oidipus gewinnt denn auch die Wette. Ein Bartloser hatte nämlich vorher schon mit den beiden älteren Brüdern die Wette vereinbart, daß der, der sich über den anderen zuerst ärgere, verloren haben sollte, und dem Verlierenden wird ein Stück Fleisch vom Rückgrate ausgeschnitten. Die 3 Brüder bekommen dabei einer nach dem anderen das Vieh des Bartlosen zu hüten. Dieses Märchen ist an sich ungemein verbreitet. Bei Asbjörnsen kommt es mehrfach vor, und die beiden älteren Söhne heißen Peter und Paul, der jüngste ist Esben Aschenhans, der die Wette gegen den König gewinnt, wie er andrerseits die Prinzessin im Lügen übertrifft und dem Könige den Braukessel voll lügt. Eine Variante des Ärgervertrages ist aber auch das Märchen von Murmel Gänseei. Sehr häufig ist das Märchen auch in Deutschland (z. B. Grimm N. 90), bei Ungarn und Südslawen, was wir aber hier nicht verfolgen können. Im griechischen Märchen scheint aber in dem Auftrage, den der Bartlose dem Hüter des Viehes gibt, noch eine Rätselaufgabe durchzuleuchten: „da nimm das Brot und iß davon so viel

1) Es ist oben S. 55 bereits citiert worden.

du willst, und gib auch dem Hunde davon; aber am Abend mußt du mir es heil zurück bringen.“ Allerdings ist die Sache verderbt, denn unser Oidipus hilft sich einfach damit, daß er einen Ochsen schlachtet, den Hund tot schlägt und den Insassen eines vorüber kommenden Wagens eine Kuh schlachtet und brät, um Brot und Wein dafür einzutauschen. Allein das Rätselmotiv geht hier gerade in das des Ärgerns über, kein Wunder, wenn es vernachlässigt wird. Der Appetit unseres Oidipus aber läßt nichts zu wünschen übrig und entspricht dem im Grimmschen Märchen und bei Murmel Gänseei. Vom letzteren ist vielleicht für uns noch beachtenswert, daß er beim Troll ein Pferd findet, das aus einer vor ihm stehenden Tonne glühende Asche frißt, während hinter ihm eine Tonne mit Hafer steht; es kann sich nicht umdrehen und bittet ihm den Kopf abzureißen, worauf es sich in einen schönen Mann verwandelt. Auch der Tátos frißt ja Feuer.

Einer der nächstliegenden Übergänge dürfte der des Sehwettstreites in das Motiv vom Meisterschützen sein. Wer auf 2 Meilen Entfernung einer Fliege das linke Auge ausschießen kann, wie es bei Grimm N. 70 vorkommt, der muß vor allen Dingen so weit sehen können und dürfte damit anderen über sein. Derselbe Schütze schießt aber nachher beim Wettkampfe um die Schnelligkeit ausgerechnet nach einem Pferdeschädel, auf den der Laufer seinen Kopf gelegt hat. Im Pentamerone V 7 sind die 5 Gefährten die Söhne des ausziehenden Helden, der die Prinzessin bekömmt, der Pferdeschädel ist ein Stein, auf den die geraubte Prinzessin den Kopf des wilden Mannes legt, und der Schütze schießt diesem, der sich in eine Wolke verwandelt hat, später beide Augen aus dem Kopfe. Auch hier wird man aber annehmen dürfen, daß der Schütze sah, daß das, was die anderen — wie im Bogda-Gesser — für eine Wolke hielten, in Wahrheit der wilde Mann war. Im Pārī-Bānūmärchen wird aber gleichfalls ursprünglich Prinz Ahmed der Besitzer des Fernrohres, also zugleich

der Weitseher und der Meisterschütz gewesen sein, denn der Zusammenhang zwischen beiden Künsten ist ja hier schon völlig vergessen, es gilt nur noch, am weitesten zu schießen, nicht mehr auf ein Ziel, und daß Ahmed seinen Pfeil wieder auf einem Steine findet, ist nur Rudiment; bei Hahn N. 67 ist es eine Marmorplatte, bei Krauss II N. 147 ist nur noch der Brunnen geblieben, den diese Platte verdeckte; dafür kehren die Aufgaben wieder, die Ahmed mit Hülfe der Paribanu ausführt, und die zugleich den Rätseln und den Sklavendiensten der Suparṇi entsprechen. [Die erste lautet dahin, mit einem Achtelscheffel Hirse 100 Schweine zu sättigen, dann mit einem Kübel Wasser 100 Ochsen zu tränken, zum Schlusse, den eisernen Mann (Šabēr) vorzuführen.] Auch diesem Märchen scheint mir aber das Motiv der Schnelligkeitswette nicht zu fehlen: der Teppich, der durch die Luft befördert, vertritt dasselbe.

Eine spezielle Behandlung des Schützenmotivs würde unseren Rahmen natürlich sprengen. Ich will aber den, der diesem Stoffe näher treten will, an meine eigenen „Beiträge zur Kyros-Sage“ (1906) erinnern, in denen ich iranischen Stoff dieser Gruppe behandelt habe, und zugleich an Heinrich Leßmanns Programmbeilage (1906) „Die Kyros-Sage in Europa“, deren 6. Abschnitt einschlägigen Stoff aus Europa verarbeitet.

Die Motive des Wettschießens, Wettrennens, und zwar nach dem Wasser des Lebens gehören enge zusammen von Urzeiten her. Man vergleiche nur das Grimmsche Märchen „Sechse kommen durch die ganze Welt“ (No. 71) mit der Erzählung von Sigfrids Tode und mit Thors Fahrt zu Utgard-Loki, und mit dieser wieder die Märchen von Pārīzādāh und Pārībānu, und mit Pārīzādāh wieder den „goldenen Vogel“ bei Grimm (No. 57). Es besteht eine Fülle von weit aus einander gehenden Spielformen, die doch alle unter einander verwandt sind. Im Awesta fanden wir (oben S. 145ff.) eine Art Wettrennen zwischen Kawa Hōsrawa und Fraŋrasjan (Jašt 19, 77); der gleiche Jašt (46ff.) enthält jedoch noch

ein Wettrennen[1] zwischen dem Feuer Ahura Mazdahs und der Schlange Dahaka, was auf eine Proportion *Hōsrawa* : *Feuer* = *Frawrasjan* : *Dahaka* führt. Wir können auch hier den Beziehungen des Reiters Hōsrawa zum Feuer nicht nachgehn, verweisen aber einstweilen auf Spiegels Er. Alt. I S. 617, 623 und 656. Nach dem Bundahišn (Kap. XVII) setzte sich das Feuer Gušasp auf die Mähne des Rosses des Hōsrawa, als er den Götzentempel von Čečasta zerstörte. Wir erinnern also an das rote und blaue Feuer oben S. 63. — Weit verbreitet und wie es scheint in Indien besonders reich vertreten ist das Märchen vom Wettlaufe des Hasen und Swinegels, ein mythologisches „Tiermärchen", das gewiß nicht aus genauer Tierbeobachtung geflossen ist. —

Eine zweite immer noch verwandte Gruppe ist die der Rätselwettkämpfe mit gleichfalls ungeheurem Stoffe, schon insofern eine Fülle einzelner, aus dem Zusammenhange gelöster Rätsel gleichfalls hierher gehören. Die bekanntesten iranischen Vertretungen, Aḥtija und Tūrāndoḥt, haben wir bereits erwähnt. Ich verweise hier nochmals auf Paul Horns „Geschichte der persischen Literatur" S. 38 und 139ff. Horn selbst verweist auf Kuka: „The Wit and Humour of the Persians" (Harrassowitz).

Wie mehrfach schon oben wollen wir hier neben der iranischen Überlieferung ein Stück der so nahe verwandten indischen heran holen, das wohl dazu dienen kann, einen engeren Zusammenhang zwischen dem Sehwettstreite und dem Rätselwettstreite zu belegen. Die Anlaß-Erzählung zum 1. J̌ātakam[2] des 4. Buches (N. 301; nach der Übersetzung von Julius Dutoit) berichtet, daß zu Wēsālī 7707 (? 7777 ?) Angehörige der Königsfamilie der Liččhawi wohnten. „Diese alle waren versessen auf die Auflösung von Fragen. Einst kamen dorthin ein J̌aina, der 500 Fragen wußte, und darauf eine J̌aina-Nonne, die es ihm gleich tat. Die beiden werden mit einander verheiratet und bekommen einen Sohn und

1) Vgl. A. Hillebrandt, Vedische Mythologie III S. 280.
2) Vgl. O. Franke in WZKM, XX (1906) S. 324f.

4 Töchter, die nun von den Eltern her 1000 Fragen wissen. Die Eltern gebieten den Töchtern, die Dienerinnen dessen zu werden, der eine ihrer Fragen lösen könne. Darauf nehmen die Mädchen einen Mangozweig mit und wandern von Stadt zu Stadt, graben am Tore den Zweig ein und machen bekannt, wer mit ihnen zu streiten wünsche, solle mit den Füßen den Mangozweig heraus wühlen und zertreten. Das tut denn endlich Sāriputta, den sie darauf im Kloster aufsuchen. Er beantwortet alle 1000 Fragen, stellt dann selbst eine, und die Mädchen können sie nicht verstehen. Sie erklären sich besiegt und müßten also seine Dienerinnen werden.

Aber die buddhistische Überlieferung läßt die Eltern den Zusatz machen „wenn aber ein Mönch sie löst, so tretet in seinen Orden". Das geschieht denn, denn Sāriputta ist ja ein Thēra. Die Unterhaltung der Mönche über dieses Begebnis veranlaßt nun, daß der Buddha das folgende Jātakam erzählt.

Der König von Kāliŋga zu Dantapura war so mächtig, daß er keinen Gegner fand. Da sandte er denn seine 4 Töchter nach Art einer „Welteroberungsfahrt" (*digwijaja*), wie sie dem Aśwamēdha vorauf geht, in die Welt hinaus und „wenn dann ein König sie in sein Haus aufnehmen will, so werden wir mit ihm kämpfen". Endlich wagt es König Aruṇa[1] von Assaka zu Pōtali, die Königstöchter mit ihrem glänzenden Gefolge in seine Stadt aufzunehmen, gestützt auf die Klugheit seines Ministers Nandisēna, und erklärt die Kāliŋga-Prinzessinnen zu seinen 4 ersten Gemahlinnen. — Der Kampf soll nun auf der Grenze der beiden Königreiche stattfinden. Der Kāliŋga befragt vorher einen Büßer, der wieder verspricht, Gott Indra zu befragen. Dieser erklärt, der Kāliŋga werde siegen, und zwar dadurch, daß seine Schutzgottheit, ein weißer Stier, den Schutzgott Aruṇas, einen schwarzen, ganz erschöpften Stier besiegen werde. Nach diesen „Vorzeichen" er-

1) Der Name des Kāliŋga-Königs fehlt. Aruṇa ist sonst der Wagenlenker des Sūrja vgl. oben S. 186.

kundigt sich jedoch der Kāliŋga nicht erst, wohl aber erfährt Nandisēna davon. Die Stiere sind nur für die beiden Könige sichtbar, aber Nandisēna läßt seinen Herrn an der Spitze von 1000 Kriegern den weißen Stier angreifen und Aruṇa durchbohrt ihn mit seinem Speere und gewinnt den Sieg. Der Kāliŋga muß seinen 4 Töchtern ihr Erbteil schicken und lebt von da an in Frieden mit dem Assaka. —

Die nächstliegende Frage ist hier wohl die, ob die beiden Erzählungen Varianten von einander seien. Das Verbindende ist ja zunächst nur die Vierzahl der Töchter, die in die Welt hinaus geschickt werden, und daß die 4 gelehrten Jungfrauen „damals" die 4 Königstöchter waren, ist der Angelpunkt. Aber diese Vierzahl scheint mir gerade das Bedenkliche zu sein; es wäre möglich, daß sie zu Ehren von Gestalten der buddhistischen Überlieferung auch auf die Prinzessinnen übertragen worden wäre. Dann aber würde ohne den oben behandelten Stoff wohl niemand so leicht glauben, daß hier doch nur zwei verschiedene Lesarten der gleichen Geschichte vorliegen? Nun ist aber die erste eine offenbare Variante des Sehwettstreites zwischen Kadrū und Winatā, freilich in ganz verschobener Form; doch ist die Zahl 500 (und 1000) noch gut erhalten[1] und das Motiv des Dienens liegt auch vor, so daß nun auch der Mangozweig ein Zweig des Weltbaumes sein wird (zugleich Motiv des *Rosengartens*). Sāriputta aber dürfte als „Büßer" dieser Geschichte wohl eher der Schiedsrichter als der Sieger gewesen sein, der Paris des Schönheitswettkampfes, der auch nur eine Abart unserer Erzählung sein wird. Wenn man bedenkt, daß nach der Siebener-Rechnung die Zahl der Nornen — ohne Rücksicht auf die ursprüngliche 3 + 1 — auf 4 steigen mußte, könnte man sogar die Vierzahl daraus erklären wollen. Der einfache Gegensatz von Weiß und Schwarz stimmte ja nur zur Zweizahl. Er liegt aber in der zweiten Erzählung vor als

1) Vgl. auch WZKM 1906 S. 4 (Winternitz, den Agastja betreffend).

Kampf der beiden Stiere, der uns den Sphinxrätsel-Mythos nun auf indischem Boden belegt. Also fehlen im eigentlichen Jātakam die Rätselfragen, in der ersten Erzählung fehlt aber umgekehrt das Motiv des Sieges des Schwarzen über das Weiße. Zugleich erinnere ich an die Ausführungen Stuckens (oben S. 192); liegt doch auch hier ein Kampf vor, welcher der ursprünglichen Bestimmung zuwider entschieden wird: wie reich klingen hier die nordischen Sagen an! So die Ragnars-Saga, die wieder zur Tūrāndoht gehört, und in deren 7. Kapitel die Gegner 2 junge Kühe ins Feld schicken, in deren 8. König Eystein die Wunderkuh Sibilja hat; die Saga von Herraudh und Bosi, wo im Hofe des Jomali der Stier gehalten wird — auf die reichen Belege für die Zugehörigkeit dieser Sage zu unserem Stoffe kann ich hier nicht eingehen. In anderer Richtung will ich aber daran erinnern, daß der Held des Aśwamēdha-Mythos in Iran Rōstahm-Kṛsaaspa ist wie in Indien Arǰuna, dessen μιξοπαρθενος Ulūpī die Tochter des Schlangenkönigs Airāwata ist. Sie entspricht zugleich der Tahminah und der Freundin des Kṛsaaspa, zieht den Arǰuna in die Gaŋgā, „um eine Nacht mit ihm vergnüglich zuzubringen", also die Pārīkā (Lefmann bei Oncken S. 198). Es dürfte doch wohl schwer zu bestreiten sein, daß alle die von mir hier behandelten Stoffe in einem engen Zusammenhange unter einander stehen als Bruchstücke eines freilich arg zerschlagenen alten Mythos, der schon in ältester Vorzeit unzählbare verschiedene Ausprägungen erfahren hat. Daß auch die Rätselfragen nur eine Abart des Sehwettstreites bedeuten, wird wohl durch die beiden indischen Erzählungen belegt.

Eine dritte Gruppe bildet das Verstecken (Suchwettstreit), das dem Sehwettstreite noch am nächsten steht und daher wenigstens andeutend hier noch besprochen werden soll. Zu ihm dürfte das Motiv des Stehlens (z. B. der Rinder) mit dem bekannten Rückwärtsziehen gehören, was ich freilich noch nicht verbürgen kann.

Hierher gehört eine interessante Märchengruppe[1]. Bei Grimm ist sie durch No. 191 (Das Meerhäschen) vertreten. Hier hat eine Königstochter einen Saal mit 12 Fenstern, von denen aus sie alles sehen kann, was über und unter der Erde ist. Wer sie freien will, muß sich so verstecken, daß sie ihn nicht findet, sonst verliert er das Haupt, und 97 abgeschlagene Häupter stecken schon auf Pfählen: da kommen drei Brüder. Auch die beiden älteren verlieren das Haupt, der jüngste aber gewinnt die Prinzessin. Er bedingt sich aus, daß es ihm zweimal mißglücken dürfe. Nun geht er auf die Jagd, will gerade auf einen Raben schießen, setzt aber auf dessen Bitte ab; der Rabe ruft: ich will dir's vergelten. Und so noch mit einem Fische und einem Fuchse, und zwar hinkt dieser und bittet den Jäger, nachdem dieser fehlgeschossen, ihm den Dorn aus dem Fuße zu ziehen. Der Jäger tut es, will aber dann dem Fuchse die Haut abziehen. Da ruft auch der Fuchs: „Laß ab, ich will dir's vergelten".

Also haben wir wieder 1) den Schuß auf den Vogel, 2) die Dreizahl der Schüsse, 3) den Fehlschuß, 4) das dreibeinige Tier, 5) das Hautabziehen.

Der Schütze versteckt sich nun zuerst in einem Ei des Raben, dann im Bauche des Fisches, wird aber beide Male entdeckt. Der Fuchs taucht dann mit ihm in eine Quelle, und heraus kömmt der Fuchs als Tierhändler, der Schütze als Meerhäschen. Das kauft die Königstochter, und ihr kriecht der verwandelte Schütze „unter ihren Zopf". Da kann sie ihn auch vom 12. Fenster aus nicht erblicken und wird seine Gattin.

In einer Ballade von den Färöern ist der Rabe vielmehr Odin, der Fisch ist Hönir und der Fuchs ist Loki. Odin verbirgt den Jüngling in einem Korne einer Ähre eines Getreidefeldes, Hönir in einer Feder am Halse eines von sieben Schwänen, Loki im Rogen eines Fisches. Trotz der alten Götternamen ist die Ballade

1) Vgl. das Verschwinden Agnis (Winternitz, WZKM, XX S. 17f.).

wohl schlechter erhalten als das Märchen, wenn es wirklich ein Riese ist, der den Bauernsohn verfolgt, und nicht vielmehr eine Riesin[1] (ich muß es den Kennern des Färöischen überlassen, ob die Ballade nicht noch irgend welche Spuren zeige, daß ursprünglich eine Riesin gemeint war).

Das Grimmsche Märchen stammt aus Siebenbürgen (Haltrich IV Nr. 39).

Auch die transsilvanischen Zigeuner haben es (Wlislocki Nr. 47). Hier wird der Fisch verschont ins Wasser zurück befördert und spendet eine Schuppe. Dann werden junge Adler von einem Fuchse befreit und spenden eine Feder. Endlich kömmt der „μυρμηκοκενταυρος", der Ameisenkönig, der halb Mensch, halb Ameise ist, läßt sich vom Jünglinge einen Bienenstachel aus der Wange ziehen und spendet ein Haar von seinem Kopfe.

Hier haben wir also Adler (statt Rabe), Fisch, Fuchs — der vielmehr Schlange sein sollte —, und daneben den Gandarwa, den wir oben S. 65 als Ameisenmann und dreibeinig kennen lernten, den die Biene also ehedem nicht in die Wange, sondern in den 4. Fuß gestochen hatte, als er noch keine Ameise sondern der Fuchs war.

Wir haben auch diese Märchengruppe oben schon citiert (S. 31) und berichtet, daß die Königstochter hier vielmehr einen Spiegel besitzt, in dem sie alles sieht. Der Jüngling versteckt sich zuerst im Fischbauche, und da sieht die Königstochter noch seine Mützenquaste, die aus dem Rachen des Fisches heraus hängt. Sodann auf dem Rücken des Adlers, der mit ihm zum Himmel hinauf fliegt. Wieder sieht sie die Mützenquaste. Dann aber läßt der Ameisenkönig seine Untertanen einen Gang graben bis „unter den Sitz" der Königstochter, und hier findet sie ihn nicht; als sie das zugesteht durch die Frage: „Wo bist du?", sticht er sie mit einer Nadel. —

1) Im Grunde genommen kömmt die Unterscheidung des Geschlechtes nur für die Genealogie der Überlieferungen in Betracht; ursprünglich gibt es offenbar nur einen Riesen, und dieser ist, z. B. als Ymir, mann-weiblich.

Im Neugriechischen (Hahn Nr. 61) ist es wieder ein Jäger. Er erwirbt wieder ebenso die Fischschuppe, die jungen Adler aber rettet er richtig vor einer Schlange, und endlich verschont er einen Fuchs. Die Königstochter hat wieder einen Zauberspiegel. Im Fische verrät ihn wieder die blauseidene Mützenquaste, und ebenso über den Adlern, die ihn zum Himmel aufheben — hatte Ganymedes solch eine blaue Mütze? —, und endlich graben ihm die Füchse den Gang unter den Sitz, von dem aus er mit der Nadel sticht[1].

Die natürliche Umkehrung bilden jene Märchen, in denen die Königstochter gesucht werden muß. So Grimm Nr. 133 und Nr. 67, wozu man die oben S. 13/14 angeführten Varianten vergleiche. Mehrfach ist also auch das Feststellen des Geschlechtes[2] an die Stelle des Suchens getreten, das mit einem eigenem Verstecken verbunden ist, z. B. im goldenen Löwen oder silbernen Adler.

Vielleicht ist es nicht ganz gleichgültig, daß das verkleidete Mädchen gerade wieder als Jäger auftritt oder als Mädchen erkannt werden soll an der vorausgesetzten Zaghaftigkeit, mit der sie das Schießgewehr handhaben werde. Im teleutischen Märchen von Altaïn Saïn Salām finden wir das als Mann verkleidete Mädchen als Meisterschützin wieder (Wollheim, National-Literatur II, S. 607).

Damit biete ich, was ich zur Zeit an Stoffe bereit liegen habe. Das heißt, ich habe für diesen Zweck nicht seit Jahren gesammelt, wie es geschehen müßte, und bin daher überzeugt, daß noch ein reichlicher Stoff auch für den Sehwettstreit im engeren Sinne aufzubringen sein werde. Möge das Vorstehende als Grundstock dazu dienen können.

1) Zum Motive des Versteckens dürfte auch der Typus der Hamlet-Sage (Leßmann: Die Kyrossage in Europa S. 18 ff.) heran zu ziehen sein; bei Brjan kommt sogar ein Festnageln an den Stuhl vor.

2) Es tritt in der Balkis-Sage wieder in Verbindung mit der doppelten 500 auf (Kampers, Mittelalterliche Sagen, 1897, S. 33 und 39). — Vgl. Grünbaum, Neue Beiträge zur sem. Sagenkunde, 1893, S. 217 und 1001 N. (Henning XIII S. 45) in der 752. Nacht.

6.

Der Gandarwa.

Wir haben bisher schon oft Anlaß gehabt, in irgend einer Richtung die Gestalt des Gandarwen zu beleuchten, die schon mehrfach Gegenstand von Untersuchungen und Streitigkeiten gewesen ist. Da in Folge unserer andersartigen Betrachtungsweise sowohl hinsichtlich des Begriffes „Mythos“ als auch der Überlieferung das Bild nun doch wohl etwas anders sich ausnimmt, soll nunmehr auch mit den bisherigen Anschauungen einiger Maßen abgerechnet werden, soweit das im Rahmen dieser Abhandlung angeht.

Im Jahre 1852 hat Adalbert Kuhn die sachliche und sprachliche Gleichheit der Gandharwen und Kentauren aufgestellt. Als er sich später überzeugte, daß man diese Gestalten nicht als Verkörperungen der Sonne erklären konnte, versuchte er es mit einem geschmeidigeren Stoffe und sah in ihnen „unzweifelhafte Wolkendämonen“, während sie für seinen blitzliebenden Freund W. Schwartz natürlich Gewittererscheinungen sein mußten, und Mannhardt mit nicht geringerer Aufopferung in den Kentauren vielmehr Sturmdämonen sah und mit scheinbarer Gründlichkeit die Gandharwen wieder von ihnen trennte. Daß man es auch anders machen konnte, bewiesen mehrere Indianisten, die von der buddhistischen Darstellung des Samenkeimes ausgingen. Man kann wohl sagen, daß die Deutungen auf Sonne, Wolken, Sturm und Gewitter so ziemlich das Unmöglichste waren, was jemand überhaupt aushecken konnte, und die buddhistische Fassung

in Ehren — daß sie der Ausgang der Vorstellung nicht sein konnte, war wohl von Anfang an sicher. Man könnte noch alles mögliche Andere versuchen, könnte von den beliebten chthonischen oder von Wassergottheiten fabeln, könnte es mit Schlangenkult oder dem Orion versuchen, an Nordlicht oder Regenbogen denken oder was sonst einmal in Mode war: die meisten Deutungen würden ein klein wenig wahrscheinlicher ausfallen als die obigen, aber befriedigen würde keine. Man kann es niemand, der den Mythen ferne steht, verübeln, wenn er bei solcher Lage der Dinge nun einfach erklärt, die „Naturdeutungen" seien Unsinn[1], der sich überlebt habe, der als solcher bewiesen sei, und demnach seien wir darauf angewiesen, ein noch ganz rätselhaftes Etwas in des Menschen Brust anzunehmen, das mit Notwendigkeit hätte Mythen schaffen müssen, denn vorhanden sind die Mythen nun einmal, und von irgend woher müssen sie rühren.

Solcher Standpunkt ist begreiflich und verzeihlich, nur darf dann das vollkommene Nichtwissen, das sich in ihm ausspricht, nicht umgekehrt als positives Wissen vom Nichtvorhandensein möglicher Naturdeutungen in die Welt posaunt werden, sonst geschieht das zum Schaden der Forschung. Es wird ja wohl noch gut eine Generation vergehen müssen, bevor die Übung aufhört, daß gerade diejenigen über die Mythen das große Wort führen und ihre Wahrsprüche fällen, die vom Stoffe möglichst nichts kennen, aber auch das wird vergehen.

Kuhns Studien sind 1883 wieder aufgenommen worden durch E. H. Meyer in seinen „Indogermanischen Mythen I, Gandharwen-Kentauren." Was E. H. Meyer auf 163 Seiten über „Entwickelung der Sage", „Die Deutung" und „Mythologische Stellung" vorträgt, das muß ich als von Grund aus verfehlte Darstellungen verwerfen.

---

1) Auch ich stehe ja so ziemlich auf diesem Standpunkte: es handelt sich nicht um Naturerscheinungen beliebiger Art, sondern um solche mit periodischer Wiederkehr, da sich aus Wolken, Röten, Regenbögen, Gewittern und dergleichen keine festen Zahlen ergeben und diese für den wirklichen Mythos unerläßlich sind.

Meyer war Dämonologe und versucht hier eine Gastrolle auf mythologischem Gebiete zu geben. Das wäre für einen Zoologen leichter gewesen als für Meyer, der seine dämonologische Brille fest auf der Nase sitzen hatte und nichts mehr sah als Dämonen. Daß die Gandharwen-Kentauren wirklich zu Dämonen herab gesunken sind, muß auf E. H. Meyer natürlich noch bestärkend gewirkt haben, und so ist dieser zweifellos feine Kopf für die Mythologie in den Fesseln Mannhardts vollends erstickt. Er endigte mit rein dämonologischen Werken, die wie zum Hohne den Titel „Mythologie" trugen und deren Inhalt kaum noch leise Andeutungen von Mythen gab. Sein vollständiges Versagen auf mythologischem Gebiete ist es aber gewesen, was in erster Reihe die vergleichende Mythenforschung in den letzten Jahrzehnten in Mißachtung gebracht hat: sie wird seine Gastrolle dereinst als schlimmste Schädigung zu buchen haben.

Das schließt nicht aus, daß er mit seiner Sammlung von Stoffe der Gandarwenfrage einen zweifellosen Dienst erwiesen hat, und nicht minder durch seine Vertretung der Gleichung Gandharwen-Kentauren. Leider ist aber der Stoff eigentlich durch das ganze Buch verstreut; was S. 35 über „Zeugnisse der iranischen Litteratur" in 11 Zeilen gesagt wird, das wäre sehr unzureichend, wenn nicht späterhin doch noch etwas mehr Stoff heran gezogen würde, und die Berufung auf die Bezeichnung der Fata Morgana als „Gandharwenstadt" bei den Parsen von Bombay besagt zudem nichts für die iranische Überlieferung, sondern nur für die indische. S. 99 kommt Meyer nochmals auf „die zwei iranischen Zeugnisse" zurück und verrät hier, daß das „auch" indische Vorstellung sei; die iranische Überlieferung weiß nichts davon, und dieser dämonologische Zug wird auch bei den Indern ein Endergebnis der Entwickelung des Begriffes Gandharwa sei. So bleibt ihm zunächst nur die Stelle aus dem 5. Jašt, die schon Kuhn kannte und in der Meyer das *zari* (gelb) ebenso wie Kuhn fälsch mit „golden" übersetzte. Erst S. 172 kommt er wieder auf die

iranische Überlieferung zu sprechen und weiß nun auf einmal mehr. Zwar die Stellen Jašt 15, 28 und Jašt 19, 41 werden nicht erwähnt, letztere wenigstens nicht als Belegstelle für den Gandarwa[1]. Dann folgt aber ein Satz, dessen Quelle Meyer ganz verschweigt[2]: „Nach einer anderen Lesart hing demselben [dem Gandarwa] ein totes Pferd und ein toter Esel zwischen den Zähnen, und das Meer reichte ihm bis an das Knie,“ was der Leser in diesem Zusammenhange — es folgt die Stelle Wendidad 1,36 — fälschlich für eine awestische Lesart halten muß. Darauf kommt Meyer auf den indischen Kr̥śāśwa[3] zu sprechen, von dem wir leider fast gar nichts wissen: „In den Purānas ist er Sohn des mythischen Königs Samyama (d. i. der sich bezwingt) von Vicālā;“ ich möchte aber doch fragen, wie auch nur ein mythischer Name „Dersichbezwingt“ möglich sein solle! Aber ich halte nicht nur diese Bedeutung für unmöglich sondern auch die Etymologie als solche. Wenn aber Kr̥saaspa ein Sakenheld ist, könnte dann nicht sein Name von den Saken herstammen und von den benachbarten Indern in Kr̥śāśwa umgesetzt worden sein? Und wenn das der Fall wäre, könnte dann *Samjama* das weniger verständliche *Sāma* enthalten? *Wiśālā* soll ein Beiname der Stadt Ujǰajinī sein[4].

Damit hätten wir erschöpft, was E. H. Meyer über die iranische Überlieferung zu berichten wußte; doch folgt im Anschlusse daran noch mancherlei, das wir hier wenigstens erwähnen wollen.

1) Einen 29. Jašt aber gibt es nicht, und ich weiß auch nicht, was Meyer gemeint haben könnte. Die folgende Angabe ist in Jasna 9, 11 (statt 4, 11) zu verbessern (S. 173) und die nächste meint nicht Jasna 5, 38 sondern Jašt 5, 38. Man kann also nicht sagen, daß Meyer der Sache so nachgegangen sei, wie die Citate doch wohl andeuten sollen.

2) Es ist der 14. Fargard des Sûdkar-Naskes. (Vergl. oben.)

3) Das ist die indische Entsprechung zu iran. Kr̥sāspa.

4) Ebendaher ist der Zauberer *Śambarasiddhi* in der Ratnāwalī. Man vergleiche Brunnhofers „Iran und Turan“ (S. 130) über *Sambara* als Volksnamen.

Ich citiere zunächst einen Satz aus der Seite 174: „Die gehörnte Schlange mit dem grünen Gift könnte sehr wohl die über dem Wolkensoma liegende grüne Regenbogenschlange sein, die auf dem Ameisenhaufen wohnende Haubenschlange indischer Überlieferung und das Kesselkochen das Gewitter bedeuten“. Wenn ich das richtig verstanden habe, dann ist der Soma die Wolke — das ist falsch, er ist sicher der Mond —; ferner ist der Regenbogen in Indien grün, — das glaube ich nicht, wohl aber wissen wir, daß Grün die Farbe des Mondes ist —; ferner hat der Regenbogen in Indien Hörner — das glaube ich nicht, wohl aber wissen wir, daß der Mond Hörner hat —, und endlich weiß ich nicht, was das Kesselkochen mit dem Gewitter zu tun habe, wohl aber verrät uns die Neunzahl der Kessel in der Hymissage, was der Kessel ist, jenes Ding, von dem 9 Exemplare vorhanden sind, eines immer größer als das andere. Das ist der Grund, weshalb ich keinen Schritt weit Meyers Deutungen zu folgen vermag: ein grüner, gehörnter Regenbogen ist mir zu viel auf einmal.

S. 175 mag der Vergleich des zurück weichenden Kr̥saaspa mit dem zurück weichenden Indra richtig sein, denn die Gestalten sind die gleichen. Wenn aber Indra „flieht mit Entsetzen über die Ströme, gleich einem Tollen, Wasserscheuen, erschreckt von dem Wasser der toten Schlangen (Gubernatis, Tiere 665)“, dann begreife ich, wenn der Kritiker es ebenso macht wie Indra. So geht's gewißlich nicht.

Wieder richtig ist der Vergleich des Indra-Kr̥saaspa mit Herakles. Dann aber geht es weiter: „Wie ein echter Gewittergott brennt Herakles jenem Ungeheuer die abgehauenen Giftköpfe mit Feuerbränden aus.“ Ich habe noch bei keinem Gewitter Giftköpfe gesehen, auch keine abgehauenen. Wohl aber frage ich mich, warum die Schlange so oft 9 oder 7 Köpfe hat. Meyer fährt fort: „Dann geht er zum Kentauren Pholos und zecht hier aus dem *τριλάγυνον δέπας*, das den trikadruka, d. h. der Dreizahl der Somakrüge entspricht, die Indra beim

Opfer erhielt." Nun sind die trikadruka die 3 Schwarzmondnächte. Wenn er die wirklich nach dem Kampfe trinkt, dann fällt dieser in die dritte Mondwoche, die ausgebrannten Köpfe werden schwarz und dann ist Kr̥saaspa schwarz gedacht, denn hier siegt der Schwarze über den Weißen. Ob das richtig, d. h. ursprünglich ist, das weiß ich nicht. Wenn aber iranisch *sjāwa* im Ossetischen als *sau* auftritt, dann wird iran. *sjāma* (= schwarz) im Ossetischen und Altsakischen (*Σαυ-δαραται* = *μελαγχλαινοι*) als *sāma* zu erwarten sein, und so heißt Kr̥saaspa; und wenn im Awesta zweimal *sāma* als Adjektiv in dieser Bedeutung auftritt neben dem Gebirge *Sjāmaka* und dem Helden *Sjāwaršan*, dann ist *sāma* im Awesta sakisches Lehnwort. Der Soma ist gelb, in den drei Schwarzmondnächten verschwindet er, wird er ausgetrunken, das stimmt also auch. Und wenn der Waǰra als Waffe golden ist, dann ist der, der ihn führt, der Schwarze, und ebenso Miþra, wenn er den Wazra führt, und ebenso Apollon, wenn er den Silberbogen führt, also sind alle drei reif, zu Sonnengöttern zu werden, sobald man zur Sonnenrechnung übergeht (vgl. oben S. 19[1]). Es gibt nur eine Lösung dafür, daß ein Gott (ein Roß, eine Jungfrau usw.) sowohl schwarz als auch weiß sein können, nämlich die, daß sie in der Natur bald dies, bald jenes sind, d. h. daß der Weiße schwarz wird und dann wieder weiß. Das ist der Inhalt der Mythos vom glänzenden Jama, der den Glanz verliert, zerstückelt wird und dann der Gott der Totenwelt ist. Es gibt nur einen Himmelskörper, auf den das zutrifft, und wer es bestreitet, nenne einen zweiten oder eine zweite Möglichkeit, das Rätsel zu lösen.

---

1) Alfred Hillebrandt betont in seiner Ved. Myth. I S. 434, daß die drei Nächte, während deren Soma vom Gandharwen gestohlen bleibt, uns Aufschluß über das Wesen des räuberischen Gandharwen geben: er müsse in diesem Falle die Sonne sein, die schon nach dem R̥gweda den Soma verschlingt. Dieses Ergebnis ist genau das gleiche das ich in der Form ausspreche: der Gandharwa ist auch hier der Schwarzmond, denn an dessen Stelle trat die Sonne.

S. 177 kommt Meyer dann auf Kṛśānu zu sprechen und auf die iranische Überlieferung über denselben (S. 178). Ist der Gandharwa in Indien mit diesem Namen bezeichnet, dann ist auch in Iran „Kṛsāni" der Name oder richtiger ein (Bei-)Name des Gandarwen, und zwar ist die indische Namenform die maßgebende, da in den iranischen Texten die Zeichen für *i* und *u* als kaum unterschieden angesehen werden müssen. Eine neue Erkenntnis bringt Meyer auch hier nicht bei; wenn er aber wiederholt, daß Homa den iranischen Kṛsānuš erschlagen habe (S. 179), dann liegt es nach den obigen Ausführungen (S. 43ff.) nahe, auch hier wieder auf Hūmājā zu raten, um so mehr, als in Indien der den Soma holende Vogel — das wäre Hūmājā — von Kṛśanus mit einem Pfeilschusse bedroht wird. Die Awestastelle steht in Jasna IX 24, und der Anfang lautet hier:

Homo təmčit jim Kṛsanīm,
apa ḫšaþrəm nišādajat,

Hier wäre das *təmčit jim* als Akkusativ des Artikels doch etwas reichlich, etwa wie wenn man τον-τι ὃν oder *hunc eum quem* in einer voll flektierenden Sprache dem Akkusative vorauf gehen ließe. Wir werden uns mit dem ersten Worte begnügen dürfen, und *jim* wird hier ebenso späterer Zusatz sein, wie noch an mancher anderen Stelle. Das ergäbe dann:

Hūmājā təmčit Kṛsānum,

wobei ich aber auch an das *təmčit* nicht glaube: in alter Sprachform hat in solchem Falle wohl nur der Akkusativ ohne jeden Artikel gestanden — man vergleiche die obigen Strophen von den Gegnern des Kṛsaaspa. Ich vermute, wir haben vielmehr in *təmčit* eine verderbte Verbalform zu suchen oder ein Wort, das mit *təmah* (Dunkel) verwandt ist. Hier kommt es nur darauf an, ob die Stelle so sicher ist, daß ein *Hūmājā* hier nicht eingesetzt werden könnte: ich halte die Stelle im Gegenteile für sicher verderbt. Der Widersacher des Schützen ist der Vogel, nicht eine Personifikation

des Rauschtrankes. Die beiden Zeilen besagen jedenfalls, daß Kr̥sānuš durch Hūmājā, die durch ihren Schatten auf den Thron erheben kann, vom Throne gestoßen wird, und die vorherige Prahlerei des Gestürzten kann wohl an die des Sinawidaka erinnern. Der Schütze wird bei den Indern auch als „fußlos" bezeichnet. Meyers Erklärung dieser Bezeichnung (S. 178) leuchtet mir weniger ein als ein Hinweis auf die Versteinerung des Schützen, die bei den Füßen beginnt (oben S. 152; vgl. meine „Beiträge zur Kyrossage" S. 66).

Es gehört aber noch eine dritte Gestalt in den Rahmen des Bildes vom Adler, der den Soma holt und von seinem Gegner, dem Schützen. Auch Twaštar tritt als „Somahüter" auf, und Darmesteter (Ormazd et Ahriman S. 100) betont, daß diese dritte Gestalt nur indisch sei. Ich habe oben (S. 64) die Vermutung ausgesprochen, daß ihm der iranische Tištrija entsprechen möge, dessen indischer Vertreter sonst Tišja sein soll. Nun ist aber Tišja ein Genosse des indischen Kr̥šānus (Meyer S. 178 f.), und wenn Tišja sprachlich dem iran. Tištrija gleich gesetzt werden soll, dann kann der Name im R̥gweda nur entlehnt sein. Und wie schon der Bagistantext neben *Baḫtriš* eine Form *Baḫsiš* kennt, so würde in Iran neben *Tištrija* ein *Tišsija* zu erwarten sein, das natürlich in „Tišja" verschliffen werden mußte. R̥gwedische Sprachform kann *Tišja* wohl nicht sein: woher ist es nun entlehnt?

Damit können wir von E. H. Meyer scheiden: es gilt hier nur, die iranische Überlieferung zum Worte kommen zu lassen. Ich habe nicht die Absicht, Meyers Buch herab zu setzen, finde es vielmehr sehr brauchbar als Stoffsammlung für eine künftige Bearbeitung des Problemes, für welche auch ich hier nur einen Beitrag zu liefern beabsichtige.

Wie E. H. Meyer fußte auch Angelo de Gubernatis auf Kuhns Gleichung der Gandharwen und Kentauren. Die deutsche Übersetzung seines Werkes erschien 1874 unter dem Titel „Die Tiere in der indo-

germanischen Mythologie". Gubernatis zieht S. 286 den Schluß: Gibt man Kuhns Beweis für die Identität des *Gandharwa* und des Kentauros zu, so scheint die Identität des *gardabha* mit dem *gandharwa* und des Esels mit dem Gandharwa eine natürliche Folge. — Nun leuchten mir zwar die Versuche nicht ein, die Gubernatis macht, diese Gleichung auch sprachlich zu erklären, ich muß aber gestehen, daß sie mir bei der Ähnlichkeit des Klanges aus den sachlichen Gründen ebenso gerechtfertigt erscheint wie die der Gandharwen mit den Kentauren. Zu diesen bei Gubernatis zusammen gebrachten Gründen dürften sich noch einige weitere ziemlich schwerwiegende in meinen obigen Ausführungen gesellen. So vor allem die Gestalt des dreibeinigen Esels, die Midas-Sage in Verbindung mit dem Märchen vom dreibeinigen Rosse. Mir scheint, es werde schwer zu leugnen sein, daß das Wort *gandarwa* in einem speciellen Sinne geradezu „Esel" bedeuten konnte, wenn auch eigentlich ein halbmenschlicher Wunderesel damit gemeint war. Man vergleiche z. B. E. H. Meyer S. 34, wo der Gandharwa des Tages als Esel, des Nachts als Mensch auf Erden weilen muß, bzw. in einen Esel (*gardabha*) verwandelt wird. Die Pali-Form von „Gandharwa" lautet *gandhabba*. Als neugriechische Wörter für „Esel" finde ich (KZ I S. 501) γαΐδαρος und γαϊδοῦρι angegeben. Ob wir es nun in *gardabha* und *gandharwa* mit ursprünglich verschiedenen Wörten zu tun haben, was dem Sprachforscher zunächst als ganz selbstverständlich erscheinen dürfte, das möchte ich noch nicht für so ganz ausgemacht halten, da wir die Geschichte beider Wörter nicht kennen. Es besagt wenig, daß *gardabha* aus *garda* und *bha* zusammen gesetzt zu sein scheint; Wörter wie *r̥šabha* (Stier) und *rāsabha* (Esel) könnten vielmehr den Anlaß gegeben haben, weshalb eine alte Ausprägung des Wortes „Gandharwa" umgestaltet worden wäre. Ich weiß zur Zeit keinen Weg, die Gleichung sprachlich aufzuklären; man vergesse aber nicht, daß diejenige des Gandharwen und Kentauren auf der gleichen Stufe steht, und wer die

eine rechtfertigen will, der sollte auch die andere billigen.

Im Jahre 1887 hat Leopold von Schröder (Griech. Götter und Heroen S. 69 ff.) die Kentauren-Gandharwen-frage wieder behandelt und meint (S. 71), Meyer habe für seine Auffassung dieser Gestalten als „Wind- und Wetterdämonen“ gewichtige Gründe beigebracht. Schröder hält diese Auffassung im Wesentlichen für die richtige und ist der Meinung, daß sich dieselbe je länger je mehr bewähren werde. „Anfangs zweifelnd und nicht gleich gewonnen, bin ich allmählich ganz von der Richtigkeit dieser Bestimmung überzeugt worden.“ Zugleich aber billigt Schröder auch der Kuhnschen Deutung als „Wolkendämonen“ eine gewisse Berechtigung zu und meint, auch Roscher, der die Kentauren für Wasser- und Flußdämonen erklärt, habe vom griechischen Standpunkt aus nicht unrecht. — Ich habe bei Meyer gar keine Gründe für seine Auffassung gefunden und führe Schröders Anschauung nur an als ein Beispiel, welche Wirkung die Hypnose haben kann; ob Schröder auch heute noch diesen Standpunkt vertreten würde, möchte ich freilich bezweifeln. S. 72 schreibt er: „Man wird beide Gruppen von Wesen (Gandharwen und Kentauren) in erster Linie als Pferdedämonen bezeichnen dürfen.“ Auch sonst enthält Schröders Abhandlung manch treffende Verknüpfung und bedeutet einen wesentlichen Material-Nachtrag.

Alfred Hillebrandt[1] behandelte die Frage im I. Bande seiner „Vedischen Mythologie“ (1891, S. 426 ff.), und zwar in der Absicht, ausschließlich nach den wedischen Quellen ein Bild des indischen Gandharwen zu entwerfen. Daß dieses Bild nun der Auffassung Meyer-Schröders erheblich näher steht als der Pischelschen Gleichung vom *gandharwa* mit *garbha*, ist schon dadurch bedingt, daß Hillebrandt sich in reinlicher Scheidung an den R̥gweda hält und jüngere Umdeutungen ausschließt. Auch auf diese Abhandlung soll hier nur andeutend ein-

1) vgl. auch oben S. 135.

gegangen werden, ich hebe aber heraus: (S. 429) „Die erwähnte R̥gwedastelle (IX 86, 36) ist nicht die einzige, an der der Mond ein Gandharwa ist.“ Man lese den ganzen Abschnitt, den ich hier ja nicht abdrucken kann. S. 441: „Im R̥gweda kommt der Plural unseres Wortes nur dreimal vor: III 38, 6; IX 113, 3; X 136, 6“. S. 446 faßt Hillebrandt zusammen: das Wort bedeutet 1) Riese (in freundlichem wie feindlichem Sinne), 2) besonders im Plural, vereinzelt schon im R̥gweda und sehr gewöhnlich in der späteren Literatur die „Windriesen“. Ob das letztere so ganz richtig sei, vermag ich nicht zu beurteilen; für die Entscheidung unserer Frage dürfte es wohl ziemlich gleichgültig sein, es sei denn, daß solche Entwicklung aus einer ehemaligen Halb-Vogel-Gestalt[1] sich naturgemäß ergeben hätte, was mir allerdings wahrscheinlich ist; aber auch daraus würden wir nichts Neues lernen für die Ermittelung der ursprünglichen Gestalt.

Versuche ich jetzt zusammen zu fassen, so ergibt sich zunächst, daß der ursprüngliche Gandharwa mit der Dämonologie überhaupt nichts zu schaffen hat: es gibt nur einen Gandarwa, und dieser hat seinen Mythos. Wird der Ausdruck auf andere Gestalten übertragen, so zunächst auf den Soma, so wird das eben aus dem Mythos erklärbar werden: beide Gestalten werden meteorisch das Gleiche sein. Diese Gestalt hatte 9 Söhne, das ergab zunächst einen Plural, und beim Erlöschen der Erkenntnis, was diese Gestalten eigentlich bedeuteten, trat jene übliche Erscheinung ein, die aus einem Riesen, Zwerge, Seilene usw. eine Unzahl derartiger Gestalten schuf, die nun als kosmologisch-dämonologische Staffage dienen und uns nicht weiter beschäftigen. Zum kosmologisch-mythologischen Bilde gehört, daß der Gandarwa ein Riese ist, der am (oder im) Wasser steht und überwiegend Esel- oder Roßgestalt hat, im übrigen ein Mischwesen ist, dessen oberer Teil auch Vogelgestalt hat.

1) vgl. Gubernatis S. 284 über den Esel des Lucius und Hillebrandt S. 442 Wajus als Fürst der Gandharwen.

Mir scheint die eigentliche Bedeutung eben die eines Riesen von Mischgestalt zu sein, und ich glaube die letztere dabei stärker betonen zu sollen, als die Riesengröße, weil diese möglicher Weise nicht das Ursprüngliche ist.

Von dem Augenblicke an, wo wir zugeben, daß der indische Gandharwa und der iranische Gandarwa ursprünglich das Gleiche sind — und das hat wohl noch niemand bezweifelt! — muß die iranische Überlieferung für die Erklärung der indischen von um so größerer Bedeutung sein, als sich annehmen läßt, daß sie Ursprünglicheres, daß sie das Bild ungetrübter bewahrt haben werde. Tritt dazu noch die Gleichung Gandarwa = *Κενταυρος*, so muß auch die griechische Überlieferung von der iranischen neu beleuchtet werden und natürlich von ihrer Seite Licht zurück strahlen. Wissen wir, wie der Grieche den *κενταυρος* auffaßte und darstellte, und finden wir dann auf einem Diskos von Buddha-Gajā (vgl. z. B. Maindron: L'art indien S. 89 — 1898) diese Darstellung wieder, etwa aus der Zeit des Asoka, dann dürfen wir nicht von vorn herein erklären, diese Darstellung sei griechisch, weil sie einen Typus wiedergebe, der in Griechenland selbst nicht der älteste ist. Die assyrischen „Torhüter"-Gestalten sind von den Nachbarvölkern, auch später den Persern, übernommen worden und stellen eine Mischgestalt von Mensch und Stier dar. Sie werden aber auch von der Mischgestalt des Skorpion-Schützen nicht zu trennen sein, der auch nicht immer als Schütze auftritt. Abbildungen gab A. Jeremias 1891 (Izdubar-Nimrod: Titelbild, S. 28 und 67). Eine Darstellung bei Dieulafoy (L'acropole de Suse S. 440) mischt persischen und ägyptischen Stil und leitet zugleich zur Sphinx über. Alle diese Zusammenhänge auf dem Gebiete der Archäologie sind aber ohne Abbildungen nicht zu behandeln. Nur so viel sei hier betont: Für die Gandarwenfrage liegt ein so überreicher Stoff vor, der bis jetzt überhaupt nicht verwertet worden ist, daß wir zur Zeit noch in den ersten Anfängen der Beantwortung stehen. Vorerst können

nur Beiträge für eine spätere umfassende Behandlung des Stoffes geliefert werden; aber auch nur das zu tun, war nicht eigentlich meine Aufgabe. Gleichwohl hoffe ich den bisher am meisten vernachlässigten iranischen Stoff auch für diese Frage in ein anderes, hoffnungsvolleres Licht gerückt zu haben. Ich werde mich freuen, wenn es mir gelungen sein sollte, doch etwas neue Hoffnungen zu wecken; aber ich will mich selbst keinen übertriebenen Hoffnungen auf eine baldige Wirkung hingeben.

Wer bis jetzt in die Mythenstoffe nicht tiefer eingedrungen ist und nun flüchtig diese Seiten durchliest, sich darüber ärgert, wie verzwicktes Zeug hier vorliegt, der wird natürlich die Flinte ins Korn werfen und seinen Ärger auf den Verfasser übertragen. Die Vorstellungen, deren Gründe wir ja noch nicht kennen, wirken auf uns phantastisch, und der Verfasser, der den Tatbestand aufhellen will, muß Hypothesen aufstellen, um Kristallisationspunkte für den Stoff zu gewinnen, der nun auch noch dazu gehört, und dessen Sammlung der weiteren Gruppierung vorauf gehen muß. Es gehört noch kein Übelwollen des geärgerten Kritikers dazu, wenn er dann von „phantastischen Hypothesen“ spricht. Der Stoff bedingt die Methode, färbt ab auf seinen Bearbeiter, und so wenig jemand, der farbenblind ist, über ein Gemälde urteilen kann, und so gut man einem musikalischen Werke musikalisches Gehör entgegen bringen muß, oder ein Dichter sein muß, um Dichtungen bewerten zu können, so wäre es schon möglich, daß der Bearbeiter phantastischer Stoffe etwas Phantasie mitbringen müßte, ja, daß er sich ein wenig in die Phantastik einfühlen müßte, um Dinge festhalten zu können, die einem ohne das immer entgleiten. Urteilt also jemand über solchen Beitrag zur Geistesgeschichte der Menschheit, daß es „phantastische Hypothesen“ seien, so ist das zwar ein Beleg dafür, wie ferne der Kritiker dem Stoffe steht, enthält aber zugleich die Anerkennung, daß der Verfasser für die Bearbeitung solcher Stoffe geeignet sei, und das ist ja wohl kein Fehler.

Nachträge.

Zu S. 1: Sehr zu beachten sind die Ausführungen W. Erbts in OLZ 1909 Sp. 262. Erbt betont, die Mondrechnung setze voraus, daß man von der Sonne — — — abzusehen gelernt hatte. Ich glaube aber doch, daß auch Erbt noch zu viel „astronomische Kenntnis“ als Vorbedingung für Mondrechnung voraus setzt. Das Verhältnis des Mondlaufs zum Sonnenwege, die Bahn von Sonne und Mond innerhalb der Sternenwelt sind keine unerläßlichen Vorkenntnisse für die Entwickelung einer Mondrechnung, und ich kann mir schwer denken, daß sie sich im Mythos nicht spiegeln würden, wenn man sie gehabt hätte. Hier scheint mir auch Erbt wider Absicht mehr zu spekulieren als vom Stoffe auszugehn. Im Übrigen stimme ich seinen beiden Besprechungen (von Siecke und Böklen) durchaus bei.

Zu S. 13/14 (bzw. 216): Das Versteck ist bei Erdélyi-Stier N. 11 ein silbernes Roß, an das troische und wohl auch die Kuh der Pasiphae erinnernd. Der Insasse entdeckt Sonne, Mond und 3 Sterne auf Stirn und Brüsten des Mädchens, ein Zug, der vielleicht auf Tätowierung deutet. (Auch das verkleidete Mädchen ist vorhanden.)

Zu S. 15 Z. 11: Das gilt zumal von der Siebenzahl der Drachenköpfe im Perseusmärchen (**Grimm N. 60**), die ich oben übersehen hatte; trotz der zahlreichen Spielformen bucht der III. Bd. keine einzige Zahl für die Drachenköpfe! Da ich die Perseussage ausführlicher zu behandeln gedenke, buche ich hier nur einen bezeichnenden Fall. Bei Erdélyi-Stier N. 1 sitzt der Betrüger auf 7 Kissen und der Drache hat 7 Häupter. Bei Sklařek N. 10, einer ebenfalls ungarischen Lesart, sitzt der Betrüger auf 9 Kissen, die zu dreien ihm wegrollen. Dem Drachen schlägt der Held zwei Köpfe ab, der Löwe reißt ihm drei herunter, der Bär zwei, und „für den Wolf blieb nichts übrig“. Das heißt doch wohl, der Erzähler kannte zwei Fassungen, „differenzierte“, d. h. er behielt die 9 Kissen der einen Erzählung bei, gab aber dem Drachen 7 Häupter und kam dabei mit der Rechnung in die Brüche! Die 2 Häupter für den Wolf fehlten ihm.

Zu S. 55: Bei Krauss I sind außerdem damit verwandt die beiden Wilen-Märchen N. 88 und 89. Mandalena heißt die „Bendeš“-Wila, weil sie einen Gefangenen hütet, den Stahlpascha-Eisenhans, der dann durch die Neugier ihres Geliebten los kommt. Das vergleiche man

zu S. 142: Es dürfte auch eine Form der Erzählung gegeben haben, in der die „Hūmāi“ den „Gandarwa“ gefangen hatte, „Kr̥saaspa“ aber ihn befreite. So wollen es die slawischen und ungarischen Märchen. Die Gefangennahme des Gandarwas durch Hūmājā liegt ja wohl in der alten Überlieferung Irans schon vor: sollten die Märchen erst zu einer Zeit entlehnt worden sein, als in Iran Hūmāi sowohl männlicher wie weiblicher Name sein konnte?

Zu S. 158ff.: Ich möchte jetzt glauben, daß „*Pitawana*", wofür die Handschriften auch *Paitona*, *Paitina* und *Paiti-unja* bieten, nur eine Nebenform des S. 159 versuchsweise aufgestellten *Paþwana* sei, eigentlich als *Patawana* zu lesen, beide vielleicht mit skrt. *patwan* (fliegend) zu verbinden. Auf etymologische Umdeutungen können wir bei dieser Gestalt stark rechnen; schon im Awesta wäre *Paþana* Anlehnung an ein gleichlautendes Adjektiv in der Bedeutung „breit", und um so begreiflicher würde dadurch der Wegfall des in der Ligatur leicht zu übersehenden *w*, das ja die gleiche Gestalt hatte, wie das folgende *n*.

Zu S. 188: Der Zahlenbaum ist beliebt in den Einleitungen ungarischer Märchen. So Sklarek N. 19: 99 Äste, am letzten ein Tornister mit 99 Fächern, im letzten eine Bibel mit 99 Blättern, auf deren letztem das Märchen steht. N. 23: Im Wipfel 77 Krähen, unten 77 Wasserratten. Die Siebenzahl überwiegt, findet sich aber nur in völlig verderbten Stellen.

Zu S. 209: Hier habe ich leider vergessen R. v. Stackelbergs trefflichen Artikel „Die iranische Schützensage" in ZDMG LVIII (1904) zu erwähnen, der zugleich eine Übersicht der früheren Behandlungen der Sage gibt.

Zu S. 216 Anm. 2: Balkis sendet dem Salomon 500 auf Hengsten reitende Jünglinge, die wie Jungfrauen aussehen, und 500 wie Jünglinge gekleidete Jungfrauen, auf Stuten reitend; das ist eine ihrer Rätselaufgaben. — In 1001 N. ist Königin Lāb von 1000 Eunuchen und 1000 bewaffneten Sklavinnen, beide zu Rosse, begleitet. Sie dürfte der Balkis entsprechen wie König Beder dem Könige Salomon, aber sie wird auch Eier gelegt haben, wie die 754. N. verrät, und aus diesen stammen vermutlich die 1000 Reiter und Reiterinnen. Wenn diese Gestalt nicht geradezu elamisch ist, dann hat doch Elam seinen starken Anteil an ihr, denn Lāb entspricht der Königin der schwarzen Inseln, und da der Name „Sonne" bedeuten soll, gehörte ihr Mythos vielleicht einmal der Nahhunte an.

Das **Register** ist keine bloß mechanische Zusammenstellung, will vielmehr noch Berichtigungen und Verdeutlichungen nachholen. Es ist also nicht nur das Stichwort aufgenommen, sondern Sache und Name, auch wo sie im Texte nicht genannt, aber gemeint sind. Man vergleiche z. B. Aruṇa, Barzu, Hirlanda-Motiv, jōḫšti, Wīspatōḫma. Die Bundahišn-Citate sind im Register nach der Westschen Zählung gegeben.

Zu berichtigen bitte ich S. 104: der Jašt an Tištrija ist der 8., nicht der 7.

Angeführte Werke, Stellen und Verfasser.

Die Ziffern hinter : beziehen sich auf das vorliegende Buch.

Namen- und Sachregister.